

МЕСТО ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ У САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ

зборник радова

Уредници:

Златко Матић
Александар Ђаковац
Раде Кисић



МЕСТО ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ У САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ

Научни скуп – колоквијум

11. фебруар 2021. (on line)

ЗБОРНИК РАДОВА

Уредници:

Злајко Мајић

Александар Ђаковац

Раде Кисић



Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Институт за Систематско богословље

Београд
2021

ИЗДАВАЧ

Институт за Систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду
Београд
isb.pbf.rs | isb@bfspc.bg.ac.rs

Научни скуп – колоквијум

МЕСТО ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ У САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ

одржан on line, 11. фебруар 2021.

ЗБОРНИК РАДОВА

УРЕДНИЦИ

Протођакон доц. др Златко Матић
Презвитер проф. др Александар Ђаковац
Проф. др Раде Кисић

ЗА ИЗДАВАЧА

Јереј проф. др Зоран Ранковић, декан

РЕЦЕНЗЕНТИ

Протођакон проф. др Предраг Петровић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Проф. др Свилен Тутеков
Универзитет у Великом Трнову, Богословски факултет

Др Мирко Благојевић, научни саветник
Институт за друштвених наука, Београд

Проф. др Душко Прелевић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Милена Радиаревић

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК

Ђакон Горан Илић

ШТАМПА

„Графичар“, Ужице

ТИРАЖ

150

ISBN

978-86-7405-237-2

Садржај

ПЛЕНАРНО ПРЕДАВАЊЕ

Игнатије Мидић

Место еклисиологије у савременом систематском богословљу	5–16
---	------

СОЦИОЛОШКО-ЕКЛИСИОЛОШКИ ОКВИРИ

Александар Ђаковац

Црквене службе и клерикализам: секуларизам из еклисиолошке перспективе	19–36
---	-------

Златко Матић

Православна еклисиологија у плурализму: призив ургентне де-религизације	37–50
--	-------

Вукашин Милићевић

Догматски формализам и (друге) еклисиолошке јереси	51–62
--	-------

АНТРОПОЛОШКО-ЕВХАРИСТИЈСКИ УВИДИ

Дражен Перић

Еклисиолошка димензија остварења антрополошке пуноће у Христу	65–83
--	-------

Стефан Јовановић

<i>Homo technologicus</i> и концепт пажње као изазови савременој православној еклисиологији	85–97
--	-------

Вукоман Миленковић

Христово присуство у Евхаристији: мутилокација, хиломорфизам и Божје свеприсуство	99–111
--	--------

КОНКРЕТНИ ЕКЛИСИОЛОШКИ ПРИМЕРИ

Раде Кисић

Локална и универзална Црква у теологији Валтера Каспера	115–131
--	---------

Милош Ненезић

Еклисиологија папе Бенедикта XVI и њене паралеле у православној еклисиологији	133–141
--	---------

Стефан Пејаковић

Модел цркве у опусу кардинала Далса	143–164
-------------------------------------	---------

Срећко Петровић

Неки аспекти еклисиологије дијаспоре у мисли владике Николаја Велимировића: ка црквеном одговору на питања национализма и етнофилетизма	165–210
--	---------

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
ignatije@bfspc.bg.ac.rs

**Место еклисиологије у савременом
систематском богословљу**

Айсџпракџ: Познато је да је схоластички приступ теологији резултирао чињеницу да је целокупна хришћанска теологија подељена на више засебних области или целина. Ово је као последице имало, даље, не само одвајање ових области и њихову независност, него то да је хришћанска теологија одвојена од Цркве, односно да је постала вербална наука која нема уплива у свакодневном животу људи. Овај проблем је посебно уочљив у односу теологије према еклисиологији. У каквом односу стоје поменуте богословске дисциплине и целокупно богословље са Црквом? Закључно, теологија је неодвојива од Цркве. Она конституише Цркву, која је, опет, неодвојива од теологије. Црква је пројава теологије, практична теологија.

Кључне речи: еклисиологија, систематско богословље, схоластика, Црква, Евхаристија.

На почетку овог научног симпозиона Института за Систематско богословље хтео бих да све поздравим и да се захвалим организаторима овог скупа. Тема је, као што сте и сâми проценили, врло актуелна, али и опширна, будући да превазилази оквире једног симпозиона, колоквијума, тиме и оквире реферата. У кратким цртама изложићу своје виђење проблема односа еклисиологије и систематске теологије, као и питање места еклисиологије у савременом богословљу. Конкретно, фокус ће бити усмерен на *однос сѣстѣмајске тѣолоѣије и Цркве*.

Познато је да је схоластички приступ теологији резултирао чињеницу да је целокупна хришћанска теологија подељена на више засебних области или целина. Међутим, оно што је проблематичније, а произашло је из ове схоластичке поделе на области, јесте

међусобна независност области и став да је свака област засебна целина која нема додирних тачака у односу на друге дисциплине. Ово је као последице имало, даље, не само одвајање ових области и њихову независност, него то да је хришћанска теологија одвојена од Цркве, односно да је постала вербална наука која нема уплива у свакодневном животу људи. Овај проблем је посебно уочљив у односу теологије према еклисиологији. Будући да је теологија постала неспојива са Црквом, поистовећена је са вербалним учењем које нема примене у практичном животу Цркве и не конституише Цркву, као што је то био случај у првим вековима. Стога, покушаћу да у овом кратком реферату укажем на међусобни однос, најпре, богословских дисциплина, као и на однос еклисиологије са осталим гранама теологије. Какав је међусобни однос ових богословских дисциплина које је схоластика поставила као засебне дисциплине?

Говор о појединим богословским дисциплинама често подразумева њихово излагање без довођења у везу са осталим богословским дисциплинама¹. Конкретно, када говоримо о христологији, не доводимо је у везу са тријадологијом или пневматологијом, посебно не са еклисиологијом. Међутим, оваква поставка је апсолутно неприхватљива, јер је Христос, пре свог Оваплоћења, друга личност Свете Тројице. Дакле, Његова егзистенција се тиче односа са Оцем и Духом. Овај однос и после Његовог Оваплоћења, нас ради и ради нашег спасења, није промењен. Све што Христос чини ради нашег спасења, испуњавајући вољу Очево, као што и сâм много пута подвлачи, чини у односу на Оца и Духа. Не треба заборавити да је и сâмо Оваплоћење Сина Божјег пројава Очеве иницијативе. Отац благоволи да Син постане човек. Познање Христа као Месије и Сина Божјег у људском облику, подразумева однос који Он има са Оцем и Духом, што нас упућује на однос тријадологије и христологије. Свети Оци су Исуса Христа видели као Месију, као оваплоћеног Сина Божјег, на основу односа који има према Богу Оцу. Многе ствари Господ чини које су својствене и другим људима, али постоји специфичан однос који бележи Свето Писмо, који се тиче само Сина. Он је тај који Бога назива Оцем и сâм говори да нико не познаје Оца до Сина и ако хоће коме Син открити (Мт

¹ Мидич, 2013.

11, 27). На основу овога закључује се да је христологија *неодвојива* од тријадологије.

Христологија, исто тако, у међузависном је односу са пневматологијом. Другим речима, христологија се не може одвојити од пневматологије. Христос се, као што описује Јеванђеље, рађа посредством Духа, иде на кушање и страдање вођен Духом Светим, и васкрсава Духом Светим. Често се напомиње у Светом Писму да је Бог Отац васкрсао Христа из мртвих Духом Својим. Или, као што апостол Павле каже на другом месту, Дух који је Христа подигао из мртвих и наша смртна телеса ће оживети у последњи дан (Рим 8, 11). Дакле, апсолутно је немогуће говорити о христологији без говорења о пневматологији. На крају, само име Христос (Χριστός) упућује на Духа Светог. Христос значи помазаник, односно, онај који има Духа Светог, о чему и говори Господ: „А ако ли ја Духом Божјим изгоним демоне, онда је дошло к вама Царство Божје“². Из приложених навода очигледно је да ниједна од ових дисциплина не може бити одвојена од других будући да је теологија целокупна и јединствена. Може се говорити о методологији и подели, ради лакшег разумевања, али не у смислу да богословске дисциплине представљају фиктивне целине, притом међусобно одвојене и независне. У каквом односу стоје поменуте *богословске дисциплине* и *целокупно богословље са Црквом*?

Одговор на ово питање потребује, најпре, говор о дефиницији и идентитету Бића Цркве. Познато је у науци да свети Оци нису оставили дефиницију Цркве. Међутим, то не значи да Оци нису оставили никаквог помена о томе шта јесте Црква. Многи ово тумаче, као што је Сергеј Булгаков (1871–1944), те одсуство дефиниције Цркве код светих Отаца објашњавају чињеницом да је Црква *реалности којом се живело* и као таква није била предмет објашњавања и анализе. Ипак, нека одређења Цркве се засигурно могу пронаћи у опусу светих Отаца. Најпре, помени о Цркви постоје код апостола Павла који у посланици Коринћанима користи специфичан израз за Цркву поистовећујући је са сабрањем. Наиме, он каже: „кад се сакупљате у Цркву, чујем да постоје подјеле међу вама“³. Сабирање

² Мт 12, 28. NA28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

³ 1 Кор 11, 18. NA28: πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω

у Цркви подразумева, сагласно овоме, сабирање на евхаристијско славље. Отуда је и сâм израз сабрање *σύναξις* постао у каснијем периоду синоним, односно *terminus technicus* за Литургију. Стога, апостол Павле поистовећује Цркву са Евхаристијом. Овој мисли слеђују и свети Оци после њега, као што су Свети Иполит Римски (170–235), Свети Иринеј Лионски (140–202), пре њих Свети Игнатије Антиохијски (†107), који изричито говори да „тамо где је епископ тамо нека буде и народ сабран, јер тамо где је Христос тамо је и васељенска Црква“ (*Epistola ad Smyrnaeos*, 8. 2). Очигледно је да Свети Игнатије Цркву поистовећује са Литургијом. Такође, Свети Максим Исповедник (580–662), у својој *Мисѣаѣологији*, говори о Литургији као Цркви, поистовећујући ове две реалности, притом наглашавајући термин *σύναξις*. На овим темељима и Свети Никола Кавасила (1322/3 – 1397/8) посматра Цркву.

Поистовећење Цркве и Литургије се, у каснијем периоду, помрачило у теолошким круговима, под утицајем Запада који су Евхаристију посматрали као једну од (нпр. Седам), светих тајни. Такво схваћена Евхаристија се не може поистоветити са Црквом, јер Црква на основу схоластичке теологије надилази Евхаристију као приватни догађај. Нажалост, овакво посматрање Евхаристије је прихваћено и на Истоку, али је у последње време присутан повратак светоотачком учењу и тумачењу идентитета Цркве. Присутна је, како се често назива, *евхаристијска еклисиологија* која лоцира Цркву у литургијско сабрање под једним епископом.⁴ Сâма *сѣрукѣура* Евхаристије и начин постојања верних у њој је битна у разумевању односа еклисиологије и других богословских дисциплина, а посебно систематске теологије или догматике.

Есхатологија и еклисиологија

Најпре, Евхаристија као заједница многих под једним епископом указује, као што је то описано у Светом Писму, на *будући век*, на есхатологију. У есхатону, када дође Господ сабраће све народе на једном месту око себе и установити Царство Божје (уп. Мт, 25,

σχιζματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν αἰτίον.

⁴ За то су заслужни пре свега, Н. Афанасијев, А. Шмеман, Ј. Зизијулас а од инославних, О. Casel, Y. Congar и др.

31–32). Сабрање око Христа у есхатону указује на литургијско сабрање многих око једног епископа (служитеља). Отуда Свети Максим, као и Оци пре и после њега, који се бавио овом проблематиком, као и новији истраживачи, међу њима митрополит пергамски Јован Зизијулас,⁵ тврди да радње које се дешавају у Литургији указују на будућност и на будуће догађаје везане за икономију спасења (уп. Св. Максим, *Мистиагогија*). Речју, сви они указују да је Евхаристија *икона Царства Божјега*, о чему сведоче и речи којима почиње Литургија: „Благословено Царство Оца и Сина и Светог Духа“, као и читав евхаристијски амбијент који указује на будућност. Поставља се питање, какав је однос Цркве са осталим теолошким областима, конкретно са христологијом?

Христологија и еклисиологија

Познато је да је Црква, још код апостола Павла, названа *Телом Христовим*. Дакле, Црква је поистовећена са Христом. Понекад се ово одређење тумачи у индивидуалним оквирима, те се Црква као Тело Христово посматра као индивидуално тело, продужено кроз време. Међутим, овде апостол Павле, као и Свети Игнатије, под Телом Христовим подразумевају *заједницу*. Свети Игнатије говори о заједници око епископа као заједници око Христа и у Христу. То је Црква која је, у овом контексту, Тело Христово као заједница *многих* којих је Христос глава. Ако узмемо у обзир неодвојивост Главе од Тела, онда је јасно да христологија, односно Христос не може бити одвојен од Цркве као заједнице многих.

Пневматологија и еклисиологија

Дух Свети је тај који пројављује Христа у свету, јер се Христос рађа посредством Св. Духа. Дух је, између осталог и Дух заједнице (2 Кор 13, 13). То значи да тамо где делује Дух, он пројављује Христа, и то као заједницу многих⁶. На то указује, пре свега, крштење које је рођење Духом Светим и миропомазање као дар Светог Духа којим се крштени сједињује (поистовећује) са Христом. Такође,

⁵ Зизијулас, 2002.

⁶ Мидић, 2000.

сѣм чин крштења конституише Литургију. Свети Дух, дакле, својом делатношћу конституише Цркву као Тело Христово. Зато је у првим вековима крштење било неодвојиво од Евхаристије.

Постоји, ипак, погрешно разумевање односа и прожимања делатности Христа и Светог Духа, а које се одражава и на еклисиологију. У Светом Писму читамо да се, са једне стране, Христос оваплоћује Духом Светим. Са друге, пак, стране, Христос шаље Духа Светог у свет (Јн 15, 26). Ово на први поглед упућује на закључак да су Христос и Дух у контексту еклисиологије независни у својој делатности. Међутим, да ли је тако? Како треба разумети неодвојивост између реалности да Дух пројављује Христа у свету као Литургију и сѣмог послања Духа Светог, кад ово пре указује на дистанцу између Духа Светог и Христа, него на њихову неодвојивост? Свети Дух конституише Литургију кроз крштење, сједињујући људе са Христом, чиме сѣмог Христа пројављује као заједницу многих. То указује на зависност Христа и његове пројаве у свет од Духа. У исто време се Дух Свети даје од евхаристијске заједнице и у евхаристијској заједници. Ниједна Тајна којом се дају дарови Св. Духа људима (Крштење, Миропомазање, Рукоположење и др.) не може бити одвојена од Литургије. Будући да Христос не постоји као индивидуа без свога тела, које је заједница многих, него се поистовећује са евхаристијском заједницом, јасно је да су делатности Духа и Христа неодвојиве и да оне управо конституишу Цркву као Евхаристију. Дакле, очигледна је *повезаност* христологије и пневматологије у контексту еклисиологије.⁷ Исти је случај са тријадологијом и њеним односом са еклисиологијом.

Тријадологија и еклисиологија

На основу откривења и учења св. Отаца о Богу, наш Бог у кога верујемо је Св. Тројица: Отац, Син и Св. Дух. Свака личност Св. Тројице је вечно и непоновљиво биће и то своје постојање црпи из заједнице с другом личношћу. Отац је вечни Бог Отац зато што је у вечној заједници слободе, љубави са Сином и Духом. Син је Син у односу са Оцем као и Дух. Отац је начело божанства јер Он рађа

⁷ О овоме види Ζηζιούλα, 2016. стр. 97–115.

Сина и исходи Духа, али је и сам то што јесте — вечни Отац у заједници са Сином и Духом.

Свети Игнатије на многим местима говори о епископу као икони Христовој, али и као икони *Боја Оца* (τύπος τοῦ Πατρὸς, *Epistola ad Trallianos*, 3. 1.). Епископ стоји *на месту Божјем* (εἰς τόπος Θεοῦ, *Epistola ad Magnesios*, 6. 1.) и као такав јесте икона Оца. Ако узмемо у обзир оно што су свети Оци говорили о тријадологији, о постојању једног Бога који је Света Тројица, и то упоредимо са литургијском структуром, видећемо невероватне *сличности*. Епископ, како показују православно предање и канони, је неодвојив од Литургије, тј. Од заједнице са многима. Он је тај који раздаје Духа Светог и конституише Цркву, сједињујући многе са собом. У старо време, епископ је био једини који је крштавао. Стога, епископ конституише литургијску заједницу, али истовремено не постоји без литургијске заједнице. Не постоји епископ који нема конкретну литургијску заједницу. Због тога је у православном предању потпуни *nonsens* постојање викарних епископа без конкретне заједнице које је он Глава, реалност страна православној еклисиологији. Свакако, Црква се довија да у таквој ситуацији одржи своју суштину, те је у овом контексту забранила викарним епископима да учествују и гласају на саборима, јер нису представници никакве конкретне литургијске заједнице. Поређење постојања литургијске заједнице у контексту међусобне заједнице *једној и многих* са тријадологијом, откривају пројаву истог односа. Бог је један, а Света Тројица, односно Један и Многи. Отац рађа Сина и исходи Светог Духа. Отац је, речима светих Отаца, αἴτιον, узрок постојања Сина и Светог Духа. Међутим, Отац никада не постоји без Сина. Он је Отац, зато што има Сина и исходи Духа. Свети Григорије Богослов јасно подвлачи ову стварност речима: „да име Отац не означава ни суштину, ни енергију, већ *однос* са Сином и у каквом односу Отац стоји са Сином и Духом (Григорије Назијански, *Oratio* 29, PG 36, 96). Постојање конкретне личности је неодвојиво од постојања других личности и заједнице са њима.

У овом контексту, упоређујући тријадологију са евхаристијском заједницом, можемо констатовати да је Литургија *икона Свете Тројице*. Литургија је пројава Свете Тројице. Анализа Литургије и њених радњи и молитава открива присуство Свете Тројице у Литургији. На основу изложеног јасно је да је читава теологија

неодвојива од еклисиологије, односно Црква, у својој литургијској пројави, пројављује и чини теологију реалном и егзистенцијалном. Отуда није случајно да је извор теологије за свете Оце увек била Литургија и евхаристијско искуство. Које су онтолошке последице по само постојање човека и света виђено у визури теологије црквеног искуства?

Хришћанска онтологија и еклисиологија

Мерило хришћанске онтологије је Бог и његово постојање као Св. Тројице. Као што смо већ нагласили Бог је заједница вечних и непоновљивих личности: Оца и Сина и Св. Духа. Божје постојање се не темељи на вечној божанској природи и њеним законима већ на слободи Оца који слободно из љубави вечно рађа Сина и исходи Духа. На овај начин, у заједници слободе са другом личношћу и Бог Отац слободно и вечно постоји.

Отац Георгије Флоровски је често понављао реченицу да је *наша вера Црква, тј. заједница (литургијска заједница)*. Сагласно његовим речима, вера није само вербално исповедање вере или скуп моралних закона. Вера, пре свега, подразумева начин постојања људи и света, тј. слободну заједницу човека с другим и са природом у Христу, тј. Цркву. На основу овог можемо разумети смисао констатације вере код оца Георгија Флоровског. Будући да је хришћанска теологија дефиниција вере, читава теологија је, дакле, смештена у црквене оквире и пројављује саму Цркву. Поставља се питање, које су онтолошке последице по човека и свет уопште исповедања вере у Цркви и као Цркве?

Човек је створен, сагласно светим Оцима, како би имао заједницу са Богом. Зато што је створен ни из чега и смртан је по природи. Остварујући заједницу с Богом човек уводи и целокупну творевину у заједницу с Њим. Створен по икони и подобију Божјем, кат' *εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, човек је створен да постоји на божански начин. Човек није налик Богу ни по суштини, нити по енергијама, већ по начину постојања, односно као *личност*. Зато су свети Оци икону Божју дефинисали као *слободу која се пројављује као заједница, као љубав према другом човеку и према Богу*.

Као што је речено, Отац постоји као личност у заједници слободе и љубави са Сином и Духом. Литургијско сабрање и литургијски

начин живота пројављују човека као икону и подобје Божје, као оног који је налик Богу и Њему подобан. Јер, у литургијској заједници човек пројављује себе као *диће заједнице*, не постоји сам мимо заједнице са другим и са Богом. Зато можемо разумети речи Тертулијана, које касније цитира отац Георгије Флоровски: „Unus Christianus nullus Christianus“, као и речи Светог Кипријана Картагинског: „Extra ecclesiam nula salus“ (*Epistola ad Iubinianum*, 21, PL 3, 1169A). Хришћанин не може постојати без заједнице са другим. Овде видимо да је хришћанска онтологија видљива управо у Евхаристији кроз начин постојања који је подобан божанском начину постојања.

Према речима апостола Павла, вера ће проћи као и нада. Оно што ће остати то је *љубав*, односно Евхаристија, јер је она икона онога што ће се збити (1 Кор 13, 12). У Цркви смо оно што ћемо бити у будућности, не оно што јесмо сада. Ако исповедамо да је истина будући век⁸, онда, постојећи у Цркви, постојимо *иконијски* у истини која ће се јавити у последњи дан.

Уместо закључка

У оквирима закључка потребно је осврнути се на однос других помоћних богословских дисциплина са Црквом. Конкретно, *однос Цркве и библистике*. Библистика је постала анализа Светог Писма, чији се резултати не доводе у везу са Црквом и са начином постојања. Проницљивији поглед ка тексту Светог Писма показује да су ови текстови настали као *описи литургијског искуства*. Животопис нашег Господа, као и Његових речи, бива смештен у литургијски опус, што се, конкретно, огледа на примеру јављања васкрслог Христа.

Двојица путника иду из Јерусалима ка Емаусу (Лк 24, 13–33) и на том месту се пројављује васкрсли Христос, кога познају у тренутку *ломљења хлеба*. Са друге стране, када Господ улази кроз *затворена врата* (Јн 20, 19), када су сви били сабрани на једном месту, стаје на средину и говори: „Мир вам“. На свим местима где се говори о јављању васкрслог Христа, ради се о литургијском догађају. Такође,

⁸ Σκιά γὰρ Παλαιά Διαθήκη εἰκὼν δὲ ἡ Καινὴ Διαθήκη, ἡ ἀλήθεια δὲ μὲν τῶν μελλόντων κατάστασις. PG, 4, 157D.

чудо претварања воде у вино у Кани Галилејској представља литургијски догађај, као и храњење пет хиљада људи. Јасно је, стога, да је библистика као наука *нејојмљива* без литургијског опита, о чему говори само Свето Писмо. На крају занимљиво је поменути врло смеле речи оца Георгија Флоровског, који каже да, ако би се Свето Писмо којим случајем изгубило, Црква би могла поново да га напише. Свето Писмо је опис литургијског искуства, онога што је учињено за нас и ради нашег спасења.

Иста констатација следи и из *односа Цркве и црквеној љави*. Многи црквено право посматрају као скуп кривичних закона. Међутим, превиди се *литургијска суштина* црквеног права која има за циљ обезбеђење литургијског јединства и чување Цркве као литургијског сабрања. Стога, сви канони за свој почетак и крај имају Литургију. Такође, канони су прожети литургијским искуством. Конкретно, 34. апостолско правило пројављује литургијски дух. Наиме, оно каже: „Епископи свакога народа треба да познају првога од њих и да га сматрају као главу, и ништа важнијега да [не предузимају] без његовога мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али ни онај [први епископ] нека не чини ништа без знања свију [осталих епископа]. Јер ће тако бити једнодушност и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светом Духу, Отац и Син и Свети Дух“. Овим канонем је доведен у однос први и многи. На примеру овог канона се огледа јединство Цркве са јединством у Светој Тројици.

Закључно, теологија је неодвојива од Цркве. Она конституише Цркву, која је, опет, неодвојива од теологије. Црква је пројава теологије, практична теологија. Овако постављен однос не дозвољава тумачење Цркве и теологије у смислу теорије и праксе, као одвојених реалности, будући да не постоји подељеност између Цркве и теологије. О томе сведоче *симболи вере* који су били најнепосредније повезани са Црквом, али нису се могли назвати исповедањем вере без повезаности са Литургијом.

Литература

- Зизијулас, Ј. (2002). Евхаристија и Царство Божје. *Садорносѝ*, 1-4/VIII, 23-87.
- Ζηζιούλα, Ι. (2016). Η εκκλησιολογία της ορθοδόξου παραδόσεως (стр. 97-115). У *Εκκλησιολογικά μελετήματα*. Αθήνα.
- Мидић, И. (2000). Дух Свети и јединство Цркве. *Садорносѝ*, 1-2/VI, 7-26.
- Мидич, И. (2013). Православное богословие сегодня — Проблемы и перспективы. *Садорносѝ*, 7, 7-17.

Ignatije Midić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Place of Ecclesiology in Modern Systematic Theology

It is known that the scholastic approach to theology resulted in the fact that the whole of Christian theology is divided into several separate areas or wholes. As a consequence, this had not only the separation of these areas and their independence, but also the fact that Christian theology was separated from the Church, that is, that it became a verbal science that has no influence in people's daily lives. This problem is especially noticeable in the relation of theology to ecclesiology. What is the relationship between the mentioned theological disciplines and the entire theology with the Church? In conclusion, theology is inseparable from the Church. It constitutes the Church, which, again, is inseparable from theology. The church is a manifestation of theology, practical theology.

Key words: ecclesiology, systematic theology, scholasticism, Church, Eucharist.

Социолошко-еклисиолошки оквири



Александар Ђаковац

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

Црквене службе и клерикализам: секуларизам из екклисиолошке перспективе

Апстракт: Тема овог чланка је клерикализам као феномен унутрашњег процеса секуларизације у самој Цркви. Унутрашња секуларизација се првенствено огледа у подвајању између клира и верног народа са једне стране, и подвајања међу самим јерархијским службама. Антиклерикализам се, поред свог класичног значења, јавља и унутар Цркве, као реакција на процес унутрашње секуларизације. Овим феноменима је потребно посветити дужну пажњу, пошто они директно утичу на црквени живот у свим његовим аспектима.

Кључне речи: клерикализам, секуларизација, антиклерикализам, црква, држава.

Када се говори о клерикализму, обично се под тиме подразумева неприхватљиви утицај религијских ауторитета на политику и друштвене токове и покушај инструментализације и политичке употребе религије (Mladenović 2014: 95). Израз има пежоративно значење и често се користи као средство стигматизације у наступима поборника либералних, левичарских и атеистичких идеологија. У екстремним случајевима, који нису ни толико ретки, антиклерикализам се јавља и у врло агресивним формама које карактерише својеврсна „клерофобија“ (Wolfram 2003: 48).¹ Широка ле-

¹ Поједини аутори сматрају да је антиклерикализам заправо старији од клерикализма, и да припада анимистичком виђењу Бога, света и човека. „У овом облику, антиклерикализам постаје заправо оријентација према анимизму, а анимизам није уопште давно заборављено и надиђено стање, него трајна оријентација људског духа: савремени атеизам нешто је врло слично

пеза употребе израза „клерикализам“, умногоме отежава његово прецизно одређење.²

У виду свакако треба имати историјску поделу клерикализма како је описује Мардешаћ. Према њему се клерикализам историјски јавља као *државни, њолийички и културни* феномен. Као државни се јавља у феудализму, где су клирици били власници великих имања, а као политички онда када су клирици имали политичку моћ која је надилазила све друге сталеже. Клерикализам се такође јавља и као културни феномен, пошто су клирици били готово једини обазовани део друштва, због чега су на културном плану остваривали велику или апсолутну преоћ (Мардешаћ 2003: 127–131). Ова подела је врло корисна за разумевање клерикализма у историјском току. Међутим, сви ови облици клерикализма данас представљају историјске феномене и са њима као таквима се више не срећемо. Не улазећи даље у генеалошко разматрање овог појма и његов историјски развој, покушаћемо да у његово значење уведемо одређене дистинкције које могу допринети успешнијој анализи проблема са којима се суочава Црква у савременом друштву.

Гледано из перспективе Цркве, потребно је увести јасно разликовање два аспекта, који тачније одређују клерикализам као појаву. Тако у *односу на Цркву*, клерикализам може бити *сјољашињи* и *унућрашињи*. *Сјољашињи* клерикализам се јавља у контексту положаја и места Цркве у државном и друштвеном систему, док *унућрашињи* представља његову манифестацију у међусобним односима

анимизму, посебно по томе што Господ игра врло малу улогу у свакодневици савременог човека, који је по томе сличан анимисту који се не моли врховном Богу јер се он повукао на небо и изгубио занимање за збивања на земљи“ (Pederin 2002: 77). Иако овакав приступ можда може бити од користи у оквирима философије религије, сматрам да је за наше истраживање ипак корисније прихватити мање апологетске и у историји утемељеније приступе, те антиклерикализам посматрати као реакцију на клерикализам, што он у свом доминантном значењу и јесте.

² Потребно је напоменути да је антиклерикализам у свом вулгарном облику нарочито присутан у медијима, где је циљ првенствено „да провоцира, а не да објасни“ (Willime 2010: 139). Такав антиклерикализам је сасвим неодвојив од милитантног атеизма и представља само један од његових израза, са јасним циљем да се атеистичка становишта прикажу као „напредна“ и „модерна“, насупрот „ретроградној“ религиозности.

Црквених служби. Дакле, проблему клерикализма приступамо имајући у виду ова два његова аспекта.

У овој краткој анализи ћемо покушати да проблем клерикализма сагледамо првенствено с обзиром на његов други, односно унутрашњи аспект, дакле, из перспективе Цркве и црквене теологије. У том смислу, овде је реч о превасходно еклисиолошком питању које се тиче поимања служби у Цркви и њиховом међусобном односу. Разумевање значаја и значења црквених служби у контексту евхаристијског служења и иконичког оприсутњења Царства Божјег у историји предствља фундаментално еклисиолошко питање. Црквене службе се данас и међу православнима често поимају као производ историјских околности, а не као благодатно деловање Духа Светога. Црквене службе представљају *conditio sine qua non* постојања евхаристије, а тиме и Цркве. Службе су суштински израз идентитета Цркве, и изражавају њен есхатолошки начин постојања. То је начин на који је, Духом Светим, Христос присутан у историји. Будући да је евхаристијско служење немогуће без служби, а евхаристија иконизује будуће Царство, које је тоталитет истине и у историји, а не само у будућности, службе представљају есхатолошко остварење пуноће Христове овде и сада. Ову теолошку позицију треба увек имати на уму при разматрању проблема са којима се Црква и њене службе сусрећу на историјском путу, а нарочито при разматрању решавања тих питања, како евентуална решења не би постала извор још већих неспоразума. Ово важно питање су детаљно елаборирали многобројни православни теолози, на чије радове упућујем у релевантном зборнику који је приредио проф. Златко Матић (Матић, 2016).

Не губећи из вида наведено теолошко схватање црквених служби, сада је неопходно да покушамо да прво адекватно одредимо и значење клерикализма у спољашњем смислу.

Спољашњи клерикализам: формални, неформални и њсеудоклерикализам

Када је реч о аспекту клерикализма који смо одредили као спољашњи, потребно је утврдити његова два основна вида, која ћемо означити као *формални* и *неформални*. Формални клерикализам постоји у оном политичком уређењу које црквеним или религијским

ауторитетима даје законски уређена права да интервенишу у пољима извршне, судске или законодавне власти. Неформални клерикализам постоји онда када религијски ауторитети, *протоивно* законским одредбама, врше утицај на неку или све гране власти. У овом другом случају треба водити рачуна да кључни моменат представља одређење „противно“. Наиме, постоје и утицаји који су у складу са законским одредбама, и за којима легитимно може да посегне свака организација или група.

Сматрам да је веома важно усвојити ову дистинкцију, пошто у противном прети опасност да овај појам буде схваћен тако да њиме можемо описати претерано широки аспект друштвених реалности или идеолошких позиција. Ослањајући се на речничке дефиниције, у иначе веома квалитетном чланку, Слободан Д. Марковић дефинише клерикализам као „поступак којим Црква долази до помоћи државе на политичком и културном плану“ (Марковић 2007: 149). Ова дефиниција за наше потребе није довољно прецизна стога што не прави јасну разлику између легитимне и нелегитимне „помоћи“ коју Црква може да добије од државе. Због тога сматрам да је разликовање формалног и неформалног клерикализма од суштинске важности за анализу овог питања. Прецизнију дефиницију клерикализма, која нам више може бити од помоћи, налазимо код Макаја, према коме клерикализам јесте „тежња за присвајањем моћи, посебно политичке, од стране религиозне хијерархије, која се врши секуларним методама и са циљем постизања друштвене доминације“ (Maskau 1960). Овој дефиницији ипак недостаје јасно *одређење начина* на који се то присвајање моћи одвија. Одређење да се то врши „секуларним методама“ не казује нам довољно, пошто и те методе могу бити у складу са нормама демократског друштва, или пак не. Безић одређује клерикализацију као „процес сакрализације или поцрквењивања световњака или онога што је световно (секуларно) (Bezić 2003: 565). Исти аутор клерикализам још одређује и као „сваки екцес или искорак у јавним клеричким поступцима“ (Bezić 2003: 568). Иако су ове дефиниције добро постављене, ипак им је потребна додатна разрада.

Формални клерикализам је данас ретка појава, углавном га налазимо у неким исламским земљама, упркос чињеници да ислам

у теолошком смислу не прихвата постојање свештенства.³ Овај вид клерикализма, како смо указали, подразумева формална права вођстава религијских заједница или религијских ауторитета да предлажу или одобравају законе, да покрећу или заустављају иницијативе извршне власти, да директно суде или имају право апелације на судске одлуке. У европским земљама, овакав систем је одавно превазиђен (уз неке историјске реминисценције, као што је то случај у Великој Британији), и друштва су конституисана као секуларна и демократска.

Међутим, у оваквим друштвима може доћи до појаве *неформалној клерикализма*. У посткомунистичким бившим државама СФРЈ честе су оптужбе управо за овакав вид клерикализма (Vukomanović 2014: 115–149). Неформални клерикализам би, дакле, представљао ванинституционални утицај на законодавну, извршну и судску власт, при чему религијске заједнице, односно црквени или религијски ауторитети присвајају одређена права која им по закону не припадају. Ту, на пример, може да спада изузеће од примене одређених прописа, ослобађање од судске одговорности и томе слично. Овде не спадају права религијских заједница која су регулисана законом (на пример умањење или ослобађање од пореза, или право на тајност исповести), већ задобијање повластица противно законским решењима.

Неформални клерикализам се често у јавности, па и код стручњака, меша са сасвим легитимним правом религијских заједница да учествују у јавној сфери, да врше јавни притисак на носиоце политичких функција, да критикују или подржавају одређена

³ У извесном смислу је оправдана тврдња да је клерикализам типично хришћански проблем, као и да у том смислу секуларизам представља типично хришћанско решење овог проблема (Bielefeldt 2016: 16–17). То је, међутим, тачно само уколико се политички клерикализам схвати у ужем смислу, као утицај на власт искључиво рукоположеног свештенства. Али, ако се клерикализам схвати у ширем смислу, као утицај на власт религиозних ауторитета, онда се и ислам сасвим уклапа у ову проблематику, иако на специфичан начин, који се одликује стремљењем ка формирању исламске државе у којој влада шеријетски закон. Чињеница да ислам на теолошком плану прописује и чак захтева стварање државе према правилима шеријета, умногоме компликује ситуацију. Пошто ово сложено питање превазилази оквире овог чланка, за детаљнију анализу видети новију студију: Ghobadzadeh 2017. Укратко о клерикализму у старим религијама видети: Bezić 2003: 571–572.

политичка, економска, друштвена и друга решења. У овом случају, уопште није реч о клерикализму, већ о легитимном деловању религијских организација. Ову појаву, када се црквеним или државним представницима неосновано приписује клерикализам, можемо назвати *псеудоклерикализмом*. Суштински, реч је лажној оптужби за клерикализам, тамо где је у ствари реч о легитимном утицају, коме сасвим природно теже различите групе грађана и организације, па и верске. Оптужбе које се темеље на псеудоклерикалистичкој аргументацији често су засноване на агресивној атеистичкој представи секуларног друштва, према којој религија не само што треба да буде одвојена од државног апарата, што представља легитиман захтев, већ треба да јој буде ускраћено и право јавности, односно треба да буде искључена из сваког облика друштвеног живота, што не представља легитиман захтев.

Небески Јерусалим и секуларно царство

У традиционално-хришћанским земљама, па тако и у Србији, о формалном клерикализму можемо говорити само у историјском контексту. Једини вид у коме клерикализам постоји или може да постоји у овим друштвима је неформални, који је за сваку осуду, али који, како смо нагласили, треба строго разликовати од псеудоклерикализма.

Сада прелазимо на анализу унутрашњег црквеног секуларизма. Како би анализа била успешна, морамо се укратко осврнути на историјске процесе који су водили специфичном односу Цркве и државе, што је у крајњем исходишту за једну од последица имало и појаву унутрашњег секуларизма, о коме је реч.

Спој религијског, односно сакралног и секуларног потиче из најдубље прошлости. У првим вековима хришћанство је имало снажан отклон према таквом организовању сопственог верског живота. Идентитет древне Цркве је био радикално есхатолошки. Царство Христово није од овога света (уп. Јн 18, 36), а хришћани очекују „Јерусалим нови, који силази са неба од Бога“ (Отк 21, 2). Ставови древних хришћана нису сасвим безразложно били означени као антидруштвени. Одбијали су да учествују у јавним церемонијама, да заузимају места у државној администрацији, једном речју да учествују у политичком животу. Међутим, након Миланског

едикта (Ђурић 2013: 280–285), а посебно од времена цара Теодосија и Јустинијана, настаје идеја симфоније Цркве и државе, при чему су цезаропаистичке тежње државних власти понекад наилазиле на прихватање, а често и на радикално одбијање од стране Цркве, што је опет често резултирало прогонима клирика и верних. Ипак, Црква је на концу, некада вољно а често и под принудом, прихватила неке елементе такозване „симфоније“. У оваквом друштвеном окружењу, елементи сакралног се преносе на државу. Земаљско царство постаје *свешћо*, император постаје божји помазаник, војска добија епитет „христољубива“, брак са свим својим законским импликацијама прелази у домен црквене легислативе. Истовремено, елементи секуларног улазе у Цркву. Епископи постају државни службеници, полиција и војска спроводе одлуке црквених Сабора, пошто је гарант њиховог извршења сам Император и државне институције којима он управља. Те процесе је уверљиво приказао Канторовић, кроз дијалектику односа *Christus – Fiscus* (Kantorović 2012). Ми се овде нећемо бавити занимљивом темом сакрализације државе,⁴ која је, чак и након њене секуларизације, још увек присутна кроз бројне квазирелигијске симболизме (клањање застави, интонирање химне, почасна гарда итд.), али и квазирелигијске друштвене појаве и структуре (фудбалске утакмице као религијски догађаји, партија као црква, и у том смислу партократија као секуларизована теократија).⁵

Дакле, овде можемо да уочимо два упоредна тока истог процеса. Са једне стране је то *сакрализација државе* и са друге *секуларизација Цркве*. Ваља нагласити да су ови токови сасвим природни, с тим што природно не значи нужно и пожељно. Ове појаве се јављају као својеврсна историјска дијалектика, и питање је да ли је историјски ток могао да крене другим путем. Као једину стварну алтернативу видим радикални есхатолошки став који је рана Црква заузела, али од кога је на концу одустала. Радикални есхатолошки став подразумева радикално одустајање од моћи и најважнијих пројава моћи: *богајства* и *владања*. Штавише, одустајање од моћи подразумева пристајање на друштвену маргинализацију, па

⁴ О томе смо опширно писали на другом месту: Ђаковац, 2018.

⁵ О религијским матрицама у савременом друштву, видети више у: Ђаковац, 2017: 9–24.

и изопштеност. Искушење је ту попут Христовог у пустињи, само што историјски, а и данас, углавном нисмо спремни да кажемо „Одлази од мене, сотоно!“.

Овакво гледиште је можда ипак претерано, у смислу да довољно не узима у обзир тананости историјских токова. Још у другом веку, Св. Мелитон Сардски, који је иначе мученички пострадао, у *Айологији* коју пише цару Марку Аурелију, брани хришћане и апелује на царев осећај за правду. Али, по први пут у историји, Св. Мелитон износи тезу да је разлог благостања Империје управо постојање и ширење хришћанства у њеним границама. Можемо дискутовати о томе да ли је овде реч о апологетској стратегији или не, али остаје чињеница да једном епископу другог века, идеја о некој врсти сарадње Цркве и државе није била одбојна. Сама чињеница да Црква борави у свету, већ је представљала довољну основу за искушење да се институције овог света прихвате као макар потенцијално добре, што је на корак од идеје да се на неки начин и освештају, односно преведу у област светог.

Још један разлог се може наћи на пољу сотириологије. Црква је увек била схватана као брод спасења, као место освећења *чишћа*-*ве* природе и васељене. Можда је на тој основи идеја освећења државе и друштва била прихватљива и раним хришћанима, упркос прогонима које су од те државе трпели. Историјски се могу уочити сведочанства о тежњама да се и држава некако преобрати и просветли светлошћу Христовом. Ипак, овај приступ је са собом носио озбиљно искушење. Освећење државе и државног апарата претпостављало је њихов пријем у окриље Цркве. Али, на тај начин је Црква у себе унела и нешто што још није било преображено, нешто што је држави инхерентно и што је одређује, а то је *моћ* и *владање*. Легитимисањем диспозитива моћи и владања унутар Цркве, отпочео је и процес њене унутрашње секуларизације.

Унутрашња секуларизација

Један од израза унутрашње секуларизације, који нас нарочито интересује, јесте појава клерикализма *унушар* саме Цркве, првенствено као сталешке поделе на клир и лаос. Клерикализам унутар Цркве, дакле, можемо да одредимо као манифестацију унутрашње

секуларизације, која се првенствено јавља као подвајање међу црквеним службама.

Ту на првом месту имамо у виду промену схватања улоге и места лаика, који од припадника царског свештенства (уп. 1Пт 2, 9) постају пасивни корисници „верских услуга“, док клир, првенствено презвитеријум, постаје група специјализованих стручњака, професионалаца, који задовољавају верске потребе верника и од тога се издржавају. О. Александар Шмеман узроке оваквог стања види и у трансформацији првобитне епископалне структуре локалне цркве у оно што данас називамо парохија. Према њему је „трансформацијом презвитера — члана епископског сабора у хијерархијског поглавара издвојене црквене заједнице у ствари трансформисана и сама идеја црквене управе и црквене власти. Епископ је, с једне стране, био лишен свога 'сабора', те је његова власт стварно постала 'монархична' самовласт. Свештеник је, с друге стране, постао једноставни потчињеник ове монархичне власти“ (Шмеман, 1992: 62). Ова сегрегација је приметна у готово свим елементима црквеног живота. Свештенство се не посматра као реалност служења у којој учествују сви верни, па се тако и простор храма раздељује на олтарски, који је резервисан само за клирике (и евентуално одабране лаике са посебном дозволом), и остатак храма — наос — у коме се налазе верни, који се сада чешће виде као „посетиоци“ него као учесници литургијског служења.⁶ Унутрашња секуларизација, односно клерикализација је за последицу имала броје промене у литургијским праксама, о чему је доста писано и расправљано, па ћемо поменути само неке, као што су: униформисаност клира, индивидуализација обреда, укључујући Крштење, праксе нередовног причешћивања верних у разним облицима,⁷ инсистирање на „тај-

⁶ Израз није претеран нити метафоричан. Уобичајено је постало да се у парохијским летописима говори како је „посета“ храму била добра или лоша, да је св. причешћу „припуштено“ толико и толико верних.

⁷ Практике су врло разнолике, али је суштина иста — вештачка подела између лаика и клира. Пракса причешћивања верних је бивала, а и данас је различита. Понекад и понегде је вернима причешће *дозвољено* само једном у току поста, негде више пута у току поста, негде и ван поста, али са испуњавањем нарочитих предуслова и „не сувише често“, при чему је довољна и дозвољена „учесталост“ одређена локалним традицијама или проценом духовника, или приватном психолошком процесном самог верника да ли се или не „осећа достојан“. Причешће, насупрот значењу саме речи (заједница) се посматра

ном“ читању заједничких литургијских молитава, инсистирање на затварању двери током служења евхаристије итд.

Проблем унутрашње секуларизације је уочен и у другим Црквама, пре свега римокатоличкој. Тако папа Франциско сматра да „Клерикализам настаје из елитистичког и ексклузивистичког виђења призива, који примљену службу схвата као моћ која треба да се врши, уместо као слободно и великодушно служење. То нас води веровању да припадамо групи која има одговоре на све и која више нема потребу да слуша или научи било шта. Клерикализам представља изопачење и корен је многих зала у Цркви. Морамо са понизношћу да тражимо опроштај због тога и пре свега да створимо услове да се тако нешто више не понови (Pope Francis, 2008).“ Неки други истраживачи унутрашњи клерикализам називају „клерикалним нарцизмом“ (Frawley-O’Dea 2007: 151–172), јасно исказујући да ову појаву виде искључио као део еклисиолошке патологије.

Следећи елеменат унутрашње клерикализације јесте подела самог клира на „виши“ — епископе, и „нижи“ — презвитере и ђаконе. Ова подела је довела до фактичког одвајања служби епископа и презвитера од Литургије, и оне су постале од ње *de facto* независне. Главни елеменат епископске службе је са служења Литургије премештен на управљање, које је често врло бирократизовано. То управљање се у првом реду тиче *материјалних средстава* и дисциплине. На тај начин, управљање, које теолошки и историјски извире из начеловања у служењу евхаристије, све више постаје а понекад се и искључиво своди на дистрибуцију моћи.

Институционализација Цркве

Поменућемо овде још један вид раслојавања унутар клира, а то је подела на монашко и „световно“, „мирско“ или парохијско свештенство. Чињеница да се епископи бирају само из редова монаштва, умногоме је изменила поимање и самопоимање монаштва, које се од покајног реда и аскетског призива, претворило у ред

као приватна ствар појединца. Слично је и са клиром, па се као сасвим нормална појава сматра пракса да се свештеници током Литургије баве другим пословима — исповешћу, миросањем или певницом. Такође је уобичајено да чак и када немају „друге обавезе“, свештеници који нису чредни не служе нити се причешћују.

кандидата за „највише положаје“ у Цркви. То наравно не значи да сви монаси тако доживљавају подвиг коме су приступили. Напротив. Ипак, искушење задобијања моћи се не сме потценити.

На основама процеса унутрашње клерикализације и институционализације, развио се и нарочити *йара-милиитарни ейџос*, са наглашеном субординацијом колективистичког типа. Доминантан и пожељан начин размишљања и деловања тако бива осликан синтагмом „наређење – извршење“. Комуникација унутар Цркве често снажно наликује војном устројству где „наређења не коментаришу“, а премештај бива „по службеној дужности“, или „указаној потреби“. Временом се развијају и бројни управни и почасни хијерархијски чиновници као што је протопрезвитер или архијерејски намесник.

Служба ђакона је углавном сведена на испомоћ епископима у различитим видовима. Тако служба ђакона често корелира са услужним и протоколарним дужностима, па се они често виђају у улози возача, или као добри (гласни) појци и произносиоци јектенија. Тамо где их има, парохијски ђакони се посматрају или као они који чекају да буду рукоположени у презвитере, или као они код којих постоји некаква сметња за даље „напредовање“.

Упоредо са институционализацијом црквеног устројства, јавља се и *бирокрайизација*. Црквена бирократија је, као и свака, често крајње формалистичка у својим захтевима и поступањима, што води још већој сегрегацији и отуђењу међу црквеним службама. Плаћање такси, формално писање молби и захтева, подношење захтева, таксене марке и штамбили, деловодни протоколи — све то ствара атмосферу која суштински одудара од евхаристијског искуства Царства Божјег, а ословљавања породичним називима „оче“, „брате“, „сестро“, на шалтеру или канцеларији испуњеној фасциклама и регистраторима, делује неаутентично.

Антиклерикализам

Као што клерикализам у односу на Цркву можемо посматрати као спољашњи и унутрашњи феномен, исто важи и за антиклерикализам. У спољашњем смислу, антиклерикализам представља нетрпељивост, одбојност па и отворено непријатељство према клиру, али и шире према религији уопште. А. Мимица га дефинише као

„либерални интелектуални и политички покрет који се, у току XIX и XX века, противио претензијама (првенствено римокатоличког) свештенства да активно учествује у унутарсветским, а пре свега политичким, социјалним и образовним пословима модерне секуларне државе“ (Mimica, 2002: 65). Феномен спољашњег антиклерикализма има своју сложену историју, а на институционалном нивоу је најснажније заступљен у Француској (Folliet, 1938: 746–754.), ако изузмемо комунистичке режиме.

Међутим, антиклерикализам се јавља и као један од нарочитих видова унутрашње секуларизације и представља последицу клерикализације Цркве. Још у раним вековима хришћанства, промена црквене парадигме у односима са Империјом многе није оставила равнодушним. Монашки бег у пустињу је представљао оно што би данашња психологија означила као пасивно-агресивни одговор. Отшелништво је представљало израз крајње аскетске посвећености, али и протест против империјализације хришћанства. Ипак, тај протест је, као и што са протестима често бива, убрзо и сам институционализован, поставши током векова део империјалног византијског наслеђа и његов чувар. Ипак, једна нота, назовимо то тако, „благодатно-анархистичког“ етоса, наставила је да живи у монаштву, не само кроз подвиге јуродивих.

С друге стране, одвајање клирикалних служби од евхаристије и њихово везивање за диспозитиве моћи, како би рекао Фуко, водило је тражењу божанског *мимо*, па и *насујрои* црквених служби, што је резултирало својеврсним „православним протестантизмом“ оличеним у старчевству и духовњаштву и различитим харизматским покретима.

Током времена, јављају се и други облици антиклерикализма. Сама Црква се у свести многих верујућих, али и неверујућих, поистовећује са клиром и на њега редукује, тако да је све више оних који Бога траже мимо његове, како воле да кажу, земаљске „администрације“. „Верујем у Бога, али не идем у Цркву“ — то је нешто што се чује често, и готово да постаје тренд, нарочито међу образованијим слојевима становништва.

Антиклерикализам се у Цркви, дакле, јавља под видовима *сујсѿишћуције* и *одбацивања*. Антиклерикализам као одбацивање, јавља се такође у два слична, али ипак различита облика. Један представља

неку врсту теолошког антиклерикализма, који настоји да на теолошким основама порекне потребу постојања традиционалних црквених служби, и да их кроз то порицање лиши моћи. Међутим, такав антиклерикализам заправо нуди само реструктурирање моћи, преношење моћи са традиционалних црквених служби на неке друге, такође институционализоване центре, који би сада постали нови носиоци диспозитива моћи. Овакво премештање моћи у црквеном смислу не би донело ништа добро. Суштински проблем клерикализма није клир већ моћ. Измештање моћи ка неким другим позицијама само би разорило постојећу структуру, довело до могућег укидања или маргинализовања црквених служби, и фактички *до укидања саме Цркве* или њеног претварања у неку другу институцију (харитативну, академску, политичку, сасвим свеједно), док би стварни проблем остао нетакнут. У ствари, такав развој догађаја би представљао коначну победу унутрашње секуларизације. Црква није могућа без црквених служби. Евхаристијско сабрање није могуће без служења епископа, презвитера, ђаконa и народа. Залагање за укидање и маргинализацију црквених служби једнако је погубно као и њихова секуларизација. Стога је у праву Безић када закључује да је исправан теолошки закључак: клир да, клерикализам не (Bezić, 2003: 569) Црквене службе, односно клир, погрешно су препознате као узрок отуђења које је неспорно присутно, док је прави узрок моћ.

Да ствар буде сложенија, мора се констатовати и парадоксална појава антиклерикализма унутар самог клира. Овде имам у виду неку врсту сталешког сукоба између „вишег“ и „нижег“ свештенства. Ова се појава може делимично објаснити интересним и психолошким разлозима, али она је присутна и све више узима маха.

Клерикализам се у Цркви јавља као последица унутрашње секуларизације. Клерикализам се манифестује као *йогела* и индивидуализација. Подела се догађа на више нивоa: између клира и верног народа, између епископске и презвитерске службе, између монаштва и парохијског свештенства. Следећа последица унутрашње клерикализације је *милиитаризација* и *бирокраџизација* црквеног живота. Све ово има за последицу појаву антиклерикализма и у самој Цркви. Код лаика се уочава дистанцирање од црквене заједнице и тражње „приватног“ пута ка Богу, или тражење „благодати“ изван црквених структура, код „стараца“ и одабраних „духовника“.

Код појединих теолога се јављају идеје о потреби превазилажења клерикализма одбацивањем или маргинализовањем клира, док је у презвитеријуму понекад присутан анимозитет према епископату, а код епископата неповерење, некада и презир, према презвитерима.

Све ове поделе су, у суштини, манифестације смрти као нападања, и њима се угрожава акцидентна, али стална пројава Духа Светога који конституише Цркву као евхаристијско служење различитих служби оних који се сабирају да *на једном месію чине истіу сйвар* — епи то афто — по речи апостола Павла — пројављујући Христа у историји и објављујући смрт Његову докле не дође, у Царству своме.

На основу представљене анализе, можемо закључити да се унутрашња секуларизација Цркве манифестује разнолико. На првом месту, као клерикализам, који се јавља као подвајање између клира и верног народа, али и између различитих црквених служби, пре свега епископа и презвитера. Унутрашња секуларизација се такође манифестује и као отуђење чланова Цркве међусобно, о чему сведочи милитаризација и бирократизација присутна у црквеним установама. Антиклерикализам, који се јавља као реакција на процесе унутрашње секуларизације, сам такође предствља један од њених израза. Он се јавља као супституција и одбацивање или порицање црквених служби, како на релацији лаос – клир, тако и на релацији презвитеријум – епископ.

Иако историјски ток нуди многобројна објашњења због чега се Црква данас налази пред овим проблемима, и иако та објашњења представљају и извесну апологију претходних нараштаја, који сасвим могуће па и извесно *нису моіли друіачије*, Црква нашег доба мора да се суочи са изазовима које историјски тренутак пред њу ставља. Бирање средњег пута између Сциле и Харидбе у теологији никада није било једноставно, али је било неопходно. Пред нама је дужност да се суочимо са изазовима унутрашње секуларизације. У прошлим вековима је устројство Цркве, засновано на диспозитивима моћи, *можда* и било најбоље могуће решење, или је барем било довољно добро. У временима када је моћ била изједначена са опстанком, *можда* је наратив институционално устројене и моћне Цркве био једини могућ. Данас, међутим, *оваква моћ йредсйавља слабосй и искушење*. Можда је управо сада време да се сетимо речи

Апостола да се сила Божја у немоћи познаје, можда је време да у секуларном друштву у коме живимо Црква заузме место које јој стварно припада, а то место није на маргини друштвених збивања, већ у њиховом центру. Али, тај центар није нити у имању, нити у поседовању, нити у правима, нити у спољашњем ауторитету, већ у даровању смисла и служењу и, пре свега, у објављивању Његове животворне смрти, докле не дође.

Литература

- Bezić, Ž. (2003). Što je klerikalizam?. *Crkva u svijetu* 38.4, 564–581.
- Bielefeldt, H. (2016). Liberal Secularism and European Islam: A Challenge to Muslims and Non-Muslims. У *Islam and Political-Cultural Europe*. W. Cole Durham, Tore Lindholm (eds.), New York: Routledge, 7–20.
- Willime, J.-P. (2010). Resharping religion and religious criticism in ultramodernity. У *Blasphemy, Insult and Hatred: Finding Answers in a Democratic Society* (European Commission for Democracy through Law). Strasbourg: Council of Europe, 133–142.
- Wilson, G.B. S.J. (2008). *Clericalism: The Death of Priesthood*. Collegeville: Liturgical Press.
- Vukomanović, M. (2014). Ecclesiastical Involvement in Serbian Politics: Post-2000 Period. У Ognjenović G., Jozelić J. (eds), *Politicization of Religion, the Power of State, Nation, and Faith*. Palgrave Studies in Religion, Politics, and Policy. Palgrave Macmillan, New York.
- Ghobadzadeh, N. (2017). *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. Oxford: Oxford University Press.
- Ђаковац, А. (2017). Религијске матрице: религија, секуларизам и постсекуларизам у постхришћанском полису. *Кулѣура љолиса* 33.2, 9–24.
- Ђаковац, А. (2018). *Неѣески Јерусалим и секуларно царсѣво: Оѣлеги о Цркви и секуларизму*. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић.
- Ђурић, D. (2013). Religious tolerance in the Edict of Milan and in the Constitution of Medina. *Filozofija i društvo* 24.1, 277–292.
- Kaiser, W. (2003). ‘Clericalism — that is our enemy!’: European anticlericalism and the culture wars. У *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Christopher Clark, Wolfram Kaiser (ур.), Cambridge University Press, Aug 14, 2003 47–76.
- Kantorovic, E.H. (2012). *Dva kraljeva tela*. Beograd: Fedon.
- Марковић, С. (2007). *Нова срѣиска љолиѣичка мисао* 1.4, 149–170.
- Матић, З. (ур.) (2016). *Православна еклисиолоѣја*. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу.
- Mackay, J.A. (1960). The Other Side of the Catholic Issue. *U. S. News and World Report*, July 4.
- Mardešić, Ž. (2003). O klerikalizmu i protuklerikalizmu danas. *Nova prisutnost* I, 1, 127–131.
- Mimica, A. (2002). Sociološki rečnik: nekoliko odrednica. *Sociologija* 44.1, 65–86.

- Mladenović, I. (2014). The French state and the church: Socio-historical context, structural conditionality and character of laicism. *Filozofija i društvo* 25.2, 94–114.
- Pederin, I. (2002). Pojmovi klerikalizam i protuklerikalizam. *Crkva u svijetu* 37.1, 71–85.
- Pope Francis, *Address to the Synod Fathers at Opening of Synod 2018 on Young People, the Faith and Vocational Discernment*. IntRes: <https://zenit.org/2018/10/03/pope-francis-address-to-the-synod-fathers-at-opening-of-synod2018-on-young-people-the-faith-and-vocational-discernment>
- Rycroft, W.S. (1961). Roman Catholic Clericalism. *Journal of Church and State* 3.2, 172–182.
- Folliet, J. (1938). Fench Anti-Clericalism. *New Blackfriars* 10.223, 746–754.
- Frawley-O’Dea, Mary Gail (2007): *Perversion of Power: Sexual Abuse in the Catholic Church*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Шмеман, А. (1992). Богословље Сабора. *Тeолошки ђоїлeги* 25.1–4, 53–70.

Aleksandar Đakovac

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Church services and clericalism: secularism from an ecclesiological perspective

The topic of this paper is clericalism as a phenomenon of the internal process of secularization in the Church itself. Internal secularization is primarily reflected in the separation between the clergy and the faithful on the one hand, and the separation between the clerical services. Anticlericalism, in addition to its classical meaning, also appears within the Church, as a reaction to the process of internal secularization. It is necessary to pay due attention to these phenomena, since they directly affect church life in all its aspects.

Key words: clericalism, secularization, anticlericalism, church, state.

Златко Матић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
zmatic@bfspec.bg.ac.rs

Православна еклисиологија у плурализму: призив ургентне де-религизације

Айсираки: Доминантна теолошка истраживања окренута су ad-intra, многа од њих опстају на путу подршке недосањаним средњовековним сновима социолошке или политичке природе. За то време, свет се креће својим путем, који се прогресивно удаљава од смера Цркве. Који проценат пастира и теолога се упита коме проповеда, кога поучава, кога има пред собом када сведочи веру и реч Цркве? Како, у односу на њега, конструисати сопствену теологију и еклисиологију?

Кључне речи: плуралистичко друштво, религизација, де-есхатологијација, еклисиологија, есхатологија, са-путничка еклисиологија.

Увод

Мањак свести о друштвеним збивањима, недостатак шире социолошке перспективе, непознавање филозофских подмета друштва у коме егзистира, карактеристике су и најизраженији проблеми савременог православног богословља, које посебно опасне резултате даје у систематској теологији, а пагубне у еклисиологији.

Доминантна теолошка истраживања окренута су ad-intra, многа од њих опстају на путу подршке недосањаним средњовековним сновима социолошке или политичке природе. За то време, свет се креће својим путем, који се прогресивно удаљава од смера Цркве. Који проценат пастира и теолога се упита коме проповеда, кога поучава, кога има пред собом када сведочи веру и реч Цркве? Како, у односу на њега, конструисати сопствену теологију и еклисиологију?

С обзиром на постављена питања, овај рад ћемо поделити на две целине. У првој описујемо (не дефинишемо) човека савременог доба, а у другом Цркву нашег тренутка. На крају нудимо неке смернице њиховог могућег сусрета и сапутништва.

1. Четврти човек — савременик Цркве

Неке социолошко-филозофске анализе плуралистичког друштва упућују нас пред изазов новог типа човека, којим доминира потрошачко-тржишна логика, који је неспособан за сусрет и дијалог са другим и који је, прекинувши традицију *vita contemplativa*¹, изгубио и код за димензију оностраног. Све чешће се говори о такозваном 'четвртом типу човека'². Различити идеални антрополошки типови, тврди познати италијански социолог Ђанфранко Мора, смењивали су се у западном свету:

1. грчки, кога карактерише интеграција у природу и друштвену заједницу, са цикличном визијом историје;
2. хришћански, са својим двојним држављанством, секуларним и трансцендентним, са линеарним и есхатолошким виђењем историје;
3. грађанско-марксистички, означен инструменталном рационалношћу, активизмом и субјективизмом.

Аутор сматра да присуствујемо битној транзицији последњег наведеног типа човека, оног грађанског посвећеног продуктивизму и прогресу ка новом, тзв. „четвртом човеку“, означеног лудичким (*homo ludens*) и естетизованим нихилизмом. Последњи човек, сведок растакања мита о прогресу и губитка великих модерних нарација, открива конзумирање и слободно време као фундаменталне димензије постојања. Потрошња задобија сотириолошку али и идентитетску вредност, постаје средство идентификације, али оне су увек променљиве и сви привремени идентитети (*contradictio*) растачу се у мноштво естетизованих искустава. Технотронска

¹ Уп. Lakroa, 2001, стр. 65.

² Уп. Morra, 1996.

У овом делу, Ђ. Мора врши критичку анализу концепта постмодерне, покушавајући да је повеже са *кризом* модерног друштва, дакле, са самом модерном, више него са неким револуционарним преокретом и прекидом у односу на њу.

информатичка цивилизација базира се на комуникацији која се у потпуности дешава данас, сада и овде. Зато је друштвени контекст овог типа човека, заправо, инстант-култура. Ако се помиње прошлост, то је онда тек васпостављање схеме кружног тока и цикличног вечног повратка. Одатле следи култура, која се различито описује и именује. Довољно је подсетити њених описа као мозаичке, фрагментарне, неухватљиве (која се мигује) и флукутирајуће (колебљиве, нестабилне). Додајемо и то да се она назива чак и ликвидном (течном, проточном) у опусу Зигмунда Баумана³. Пристајемо једном „continuum“-у историје и приче (можда и бајковите), изазваним медијском хиперкомуникацијом, која естетизује свакодневицу. Од индивидуа остаје „Ecartés les individus, reste la consommation“ (стр. 99). За Мору се све ово дешава, не у својеврсној „пост-модерни“, него у модерној у кризи, која је свој субјективизам довела до пароксизма. Тај надражај, јак симптом временски ограниченог трајања, обезвређује нихилизам и ону вољу за моћ, који су карактерисали модерну. Отуд заборав, а истовремено и неопходност васпостављања питања значења, смисла постојања, које је четврти човек покушао да избаци.

Четврти човек се, дакле, не интересује за заоставштину претходника, неће ни њихову нити ичију филозофију, религију или историју, окренуо је леђа тројици својих претходника, човеку јелинизма, хришћанства и модерне, али за сада не може да њих⁴, или њихово наслеђе, истисне из себе⁵. За њега је овај свет „монотон и досадно размађијано место“ (Тејлорова синтагма), свет на заласку⁶.

Можемо ли му понудити нешто, али нешто *ново*? Ново лице Цркве? Или ћемо препустити човека који је пред нама да дехумазујући утицај савременог доба учини од њега празно биће, у које ће своје отрове сипати жречеви површности (новинари, менаџери, политиканти...)?

³ Уп. Бауман, 2009а, као и Бауман, 2009б.

⁴ Филозофски искрено Сартр се обраћа своме веку као жени која се порађа и коју деца не могу осудити, јер су њен пород. Сартр, 1981.

⁵ Категорију предања је избацио, а садржај традиције, наслеђа?

⁶ Синтагму „залазак Запада“ усвајамо у тумачењу италијанског филозофа Ђ. Ватима, који идеју да повест има прогресиван смер, да је руковођена рационалним провиђењем, сматра суштинском ознаком модернитета, а која је расточена. Уп. Vattimo, 1998, стр. 197–209.

2. Црква данас — прогресивна религиозација догађаја

У два слаботина, тј. „у кризи посредовања ауторитета и на-чела традиције сагледава завршетак предмодерног поретка, који је обележен свешћу о сталном односу са трансценденцијом, са бо-жанским Битком“⁷. Будући, пак, да су поменуте категорије (ауто-ритет и предање) конститутивне за хришћанство као црквену за-једницу, јасно је да се са кризом посредовања традиције директно повезује криза хришћанског идентитета. Управо питање иденти-тета, које се све више дефинише као криза идентитета, обележава савремено друштво, али и све Цркве и њихове теологије⁸.

Хришћани су, према мишљењу неких теолога прошлог и овог века⁹, успели да стерилизију јеванђелску поруку, да је неутрали-шу и доведу до неважности. Успели су да оно што је најдрагоце-није у јеванђелској поруци, оно што идентификује Цркву, а то је њен есхатолошки печат, учине секундарним. Хришћани све више престају да буду есхатолошка заједница која „победнички марши-ра кроз гробља овог света“¹⁰. Извршена је њена *деесхатологизација*. Другим речима, одбацивањем свог есхатолошког подмета, Црква је поново претворена у религију.

Јеванђеље, као Блага вест новог живота и новог начина посто-јања, громогласана труба објаве победе над смрћу, потчињено је бирократском апарату Цркве. Црквено устројство и њене службе разарају се поражавајућом свешћу о религиозним сервисерима, са једне, и клијентима, са друге стране. Ако не успемо да радикално есхатолошки рез унесемо у своје бивствовање, прети опасност да за свет више и не постојимо као Црква.

⁷ Dotolo, 2011, стр. 23.

⁸ Уп. Kovačević, 2017, стр. 145–159.

⁹ Уп. Евдокимов, 1993. „Хришћани су учинили све што су могли да стерили-зују Јеванђеље; рекло би се, као да су га уронили у течност која га неутрали-ше. Све што у њему шокира, превазилази или обара млакост свакодневице — ублажено је. Поставши неборбена, вера се срзала, а човек, мудар и разу-ман, избљевао ју је“, 111. Слична размишљања налазимо у опусима Г. Фло-ровског, А. Шмемамана и особито Х. Јанараса, чије ставове ћемо подробније описати у наставку истраживања.

¹⁰ Уп. Евдокимов, 1993, стр. 111. „Црква више није оно што је била у првим ве-ковима, победнички марш живота кроз гробља овога света“.

Својом екстремном институционализацијом, својим законима и прописима, Црква постаје верно огледало света. Нејасне су тада речи Хростове: „Како нисте од свијета него вас ја изабрах од свијета, зато вас мрзи свијет“ (Јн 15, 19). Изједначавањем са светом, идентификацијом са историјским током, поред деесхатологизације, јавља се и *дееклисијализација*, губитак црквености хришћанске заједнице. Престајући да бива нови род, Црква постаје једна од социјалних структура истог света, коме је требало да буде со и светлост. Још једном се потврђује став да је Црква *ѵοςτiαλα ρελιγιја*. Шта конкретно значи чињеница очигледног стремљења ка религизацији? Одговор ћемо потражити у ставовима Х. Јанараса¹¹.

Религизација, као нешто што је природно човеку, представља стално искушење Цркве као есхатолошке заједнице конкретних људи. Црква у различитим моментима подлеже „кварежи религизације“ (уп. Х. Јанарас) тиме што подлеже кварежи осигурања, покушаја да се осигура и обезбеди у овом свету. Један од најбољих показатеља таквог приступа јесте тенденција избегавања односа, дијалога и релације. Ако је Црква, пре свега, у Исусу Христу, *огнос* са Оцем и Духом, онда избегавање релације, односа и дискусија значи губитак суштинских еклисијалних момената саме Цркве. Црква се претвара у идеолошки колектив објективно учвршћених идеја. Другим речима, вера се деформише у идеологију. Постоји идеолошка конструкција знања, а не непрестана *ѵровера сусρεѵиѵа и искусѵѵаѵа браће*. Тиме је непрестана провера искустава црквености избачена. Избегавају се односи слободних личности, као и *ризик* који постоји у том односу. Уместо тога, очигледна је тенденција ка затварању у догмате, каноне и правила, насупрот препуштању односима и допуштању да нас међусобно формирају, да нас ипостазирају као есхатолошке личности, а не као историјске индивидуе. Носиоци таквог процеса теже ка томе да се све окамени, оклопи, да се све опскрби придевом 'свети', чиме се ствара хармонично уклопљен систем који је, као такав, недодирив (*Сѵеѵѵѵѵ Писмо, Сѵеѵѵѵѵ Предање, Сѵеѵѵѵѵ Оци*). У овом смислу свето не означава реалност која есхатолошком ерупцијом Духа на Евхаристији бива освеће-на заједницом за заједницу, него нешто сакрално, недодирљиво,

¹¹ У наредним расуђивањима ослањамо се на неке ставове које заузима помениути аутор у Јанарас, 2019.

доступно само посвећеницима. Тиме се дешава катастрофална деоба између клира и лаика. Осим сакралности, поменута светост задобија окултну и парапсихолошку ауру *нейоірешивосіи*.

Са друге стране, поставља се питање: шта значи, у овом контексту, укинути дијалог и критичку свест? Значи утврдити и самозаштити, додатно изоловати его или религијски колектив, као суму егоизама, који сапостоје један *йоред* другог. Пажљивији и непомредни улазак у оквиру упоредне еклисиологије и питање примата претпоставиће пример Папе Пија IX који је сазвао Први ватикански концил који је енцикликама кренуо у осуду свега што је ново, и свега што свет, у том периоду, узима за постулате постојања (уп. *Syllabus Errorum* као саставни део енциклике *Quanta cura* из тог периода)¹². Одбацивши све, схватио је да је остао сам, потпуно оклопљен у зидинама Ватикана¹³.

Исти идеолошки интелектуализам, надаље, води ка *йсихолошкoм йрисіуіу Цркви*, претварајући непоновљиви онтолошки догађај сусрета бића у религиозни колектив скројен према субјективним доживљајима индивидуе. Свако кроји идеју како треба да изгледа Црква, како треба да се у њој осећа, при чему се мери интензитет и јачина осећања. Егоистичка интроспекција постаје мера Литургије и црквености. Наше богословље као богословље Цркве се не ослања на индивидуална и психолошка искуства, пролазна, нестабилна и екстремно површна, која опстају у трагичном кругу унутрашњих стања индивидуе. Управо наведене категорије, с друге стране, представљају стубове религије. Потпора поменутим реалностима постаје канонизовање *йуриіанизма*, верског чистунства. Хришћански етос бива обезбеђен хиљадама канона. Стога, канони треба да регулишу све аспекте живота једне индивидуе.

Да би се, пак, одржали сви религијски осећаји, потребно је увести категорије којим ће се индивидуа очувати и хранити. Зато су у свакој религији потребни обреди или ритуали. Најстрашнија последица религизације Цркве јесте то што је евхаристијско сабрање постало *куліи индивидуа*. Евхаристијско сабрање, пројава оног што јесмо, које је по преимућству кинонија, постаје култ индивидуе.

¹² Уп. Матић, 2014.

¹³ Ово је само једна од мноштва историјских потврда о томе докле доводе лажне приче о светости као сакрализацији и индивидуализацији.

Евхаристија није више идентификована са сабрањем браће за трпезом Господњом, где се дели тело љубави Сина, где се благодари Оцу у слободи деце Божје (уп. Рим 8, 21), већ је присутна објективизација евхаристијских елемената¹⁴. Тиме Христос бива сведен на елемент, комад хлеба. Његово присуство није у кинонији Духа Светог, у међусобној кинонији слободе сабране браће.

На овом месту опет се може, такође, говорити о *сакрализацији Цркве*. Тако Евхаристија постаје магијска церемонија, потпуно отуђена од Цркве, индивидуализована до крајности¹⁵. Све што је потребно урадити јесте да се у потпуности обезбеди индивидуа, како би безбедно учествовала у сакраментализацији као атомизацији. Свест о потреби жртве за другог, заједнице са другим, бива изгубљена. Религизација познаје само индивидуу и колектив. Односно, познаје индивидуалну припрему (аскезу античког типа, а не подвиг) ради индивидуалног усавршавања која се, тек по нужности, дешава у колективу. Функција сâмог колектива се огледа у давању неопходних енергија, којима би, после религиозног обреда, индивидуа узростала и даље напредовала у индивидуалности. Ако прети опасност недовољности чистоте, или припреме, постоји стражар, исповедник, налази се психолошки излаз. У овом концепту све налазимо, осим Христа, који је ипостас наше Цркве. Ко се, уопште, у религији интересује за било ког Бога, па и за Христа? Зар задатак религије није у томе да обезбеди умишљену везу са Врховним принципом, будући да је он далеко од индивидуе?

Религизација Евхаристије се, надаље, преноси у све сфере живота и мисли Цркве¹⁶. Богословље је постало индивидуални посед посебно надарених појединаца, који се вештије и логички боље

¹⁴ Због тога се јавља питање момента претварања дарова, које се са Запада намеће и хришћанском Истоку, а које је потпуно неприродно православном Предању.

¹⁵ Кад се Евхаристија отуђи од Цркве, поставља се питање: шта очекивати да ће се десити свему осталом, тајнама, фрескопису, уметности, као и сâмој теологији. У том смислу, уметност има за циљ да пробуди религијска осећања код људи.

¹⁶ На плану Светих тајни, виде се огромне последице, будући да постају реалности за индивидуалну употребу храњења *ђавола религије* у нама. Крштење — очишћење индивидуе, миропомазање — добијање сопственог Духа Светог, исповест — очишћење сопствене индивидуалне душе ради психолошке ослобођености, рукоположење — „посао“, а не устројавање Цркве кроз

крећу на пољима чињеница. Приликом индивидуализације вере, подвига, као и сáмог богослужења и њиховог претварања у идеологију, човек поставља легитимно питање *смисла ѿосѣојања Цркве као заједнице*. Другим речима, колективитет који оснажује јединку може остати, али појединац мери колико и када од њега конзумира. Парохија, тиме, није више евхаристијска заједница, парохијанин више није причасник, већ се претвара у број у свештеничком нотесу. Верни парохијанин, сагласно овом опису, остаје анонимус. Парадоксално, онај који је од те заједнице добио име на крштењу, сада постаје безимени за исту заједницу. Биће заједнице постаје самац, усамљеник и отуђеник.

Религија заокружује своје демонско дело тако што прогресивно укида евхаристијско тело и догађај сусрета различитости. Потребна нам је теологија, а особито еклисиологија, која ће бити у стању да ово спречи.

3. Сусрет и сапутништво: неки предлози за даље промишљање

О односу хришћанства и савремене духовности ефектно говори римски теолог, који је предавао на Грегоријани и на Сант Анселму, Г. Лафон (Ghislain Lafont), на следећи начин:

Сигурно је да Црква има речи живота вечног, али не сваки облик Цркве. Ако је могуће 'замислити Цркву', није ли то баш зато што облици Католичке цркве, а можда и свих цркава, увелико доприносе смрти западне цивилизације, баш као што су некада придонели и њеном рађању? Једино ако не затворимо очи пред чињеницом да плима и осека, које данас потресају западну цивилизацију, потресају и Цркву, моћи ћемо **замислити и друге облике**, који би допустили Цркви да преживи и истовремено допринесе нужном **рађању новог света**¹⁷.

Макар две назнаке овог цитата привлаче пажњу својом хришћанском нотом, које бисмо и ми подвукли. То су:

устројавање служби, брак — самодовољан приватни колектив, где се јављају опасни концепти породице као мале Цркве. Уп. Матић, 2018.

¹⁷ Lafont, 1995, стр. 42–43.

1) потрага за новим идентитетом традиционалне Цркве („замислимо друге облике“) и

2) потреба да Црква буде активна и да допринесе рађању новог света.

Тиме се анализа предања обухвата двема категоријама: прва назнака нам говори о окренутости ка будућности (о есхатолошкој вери у хришћанству/Цркви), а друга о етосу одговорности (о доприносу рађања новог, бољег света), ка коме је могуће упутити се једино дијалошком трајекторијом.

У вези са првом ставком, поимањем вере и традиције у есхатолошком виду, преузимамо речи митрополита пергамског, највећег православног теолога данас, Јована (Зизијуласа), који каже:

Црква је ентитет који прима и поново прима оно што јој историја *предаје*, али овај пренос **никада није чисто историјска ствар**; он се одиграва тајински, евхаристијски, тј. доживљава се као дар који **долази из последњих дана**, како је Бог обећао и припремио за нас у свом Царству. [...] Предање престаје да буде **дар Духа**, ако је оно само ствар историјског континуитета¹⁸.

Одређена реалност самим сећањем добија у том конкретном историјском моменту одређено значење и одређену вредност, бива просуђена и процењена. У конкретном догађању, прошлост постаје садашњост, а анамнеза поновно приказивање, ре-презентовање догађаја управо пред нама, њихову актуализацију. Сећање никада није просто евоцирање успомена психолошког типа на некога или на нешто, већ је увек и без изузетака тежи да буде „један креативан и ефикасан догађај“, догађај онтолошког карактера. Ово су све претпоставке хришћанског богослужења, православне Литургије.

У есхатолошком и богослужбеном контексту читаво предање је анамнетичког карактера. Али, сећање на „све оно што се нас ради збило“ нема за циљ да нас врати у прошлост, нити да прошлост доведе „само“ до садашњости. Анамнеза се, дакле, не завршава чак ни оприсутњењем нити посадашњењем, увођењем прошлога у хронос, јер би и на тај начин све чега смо се сетили и сви којих смо се сетили и даље остали у поседу смрти. Време се предаје у руке Божје, да би га Бог зацелио и предање преобразио у вечно сада¹⁹.

¹⁸ Зизијулас, 2006, стр. 52. Сва подвлачења у овом цитату су наша.

¹⁹ Управо заједница сваке локалне Цркве са апостолском заједницом у историји, чини једну нит Предања. Тиме се традиција не схвата као прост пренос

Није поента у појмовном утврђивању или дефинисању реалности из прошлости, него у процесу њиховог оживотворавања и чињења егзистенцијално битним. Присуствујемо дијалектици имплицитног опита и експлицитног познања и његовог израза. У томе је тајна својеврсног *memoria futuri*, кључне одреднице вере и теологије предањских хришћанских Цркава (Православне и Католичке Цркве). Црквене заједнице су позване на то да непрекидно буду „метафора другачијег света, ... знамење наде која је у стању да ишчитава знаке дискретног, али одлучног присуства Царства у историји“²⁰. Предање тако постаје живо и стално евхаристијско сећање („perpétuelle mémoire“) вере Цркве, бива наставак историје спасења, али и бива слободно понуђено да буде и сећање света на другачији начин постојања, на могућност живота у заједници. „Tradicija anticipira budućnost i osmeljuje se ovu budućnost osvjetljavati svojim trudom oko vjernosti prošlosti“²¹.

Што се, пак, тиче друге ставке Лафоновог навода, који анализирамо, а који указује на *еѣнос одговорности и дијалога*, понудићемо једно своје виђење ове потраге за дијалошким методом који би могао да опстане пред критикама православног догматског богословља, особито теологије предања. Њега бисмо назвали превођењем богослужбене теологије заједнице у праксу, прелазак у динамичку екклесиологију. Етос одговорности је пракса одговорности за *группа*, а дијалог је по дефиницији зависан од *группа*. Такав приступ јесте изазов за сваки самодовољни и самозатворени доктринарни систем, за сваки стерилни догматизам и традиционализам. Њиме се пружа добра прилика свакој верској заједници за ослобађање од апсолутизоване свести о себи и свом ексклузивном предању и за још дубљи приступ традицији као дијалошком догађају (догађању), кога сви *заједно* формирамо и који своју истинитост задобија у процесу, дешавању (*in via*, у ослабљеној мисли²²). Тај сусрет другости је шанса за васпостављање идентитета сваке религијске заједнице,

дара из генерације у генерацију, него пре као општење у јединственој вери Цркве и у свеобухватним различитим изразима и партикуларизмима вере, свих генерација и свих простора.

²⁰ Dotolo, 2017, стр. 98.

²¹ Ове речи Блондела (Maurice Blondel), наводи Henrici, 2017, стр. 29.

²² У ватимовском схватању мање објективној, а више интерпретативној концепцији слабости својственој „последњем Богу“, сахрањеном Богу.

кроз васпостављање *изворних*, а не первертираних, традиционалних препорука. То је пут једне *антиесенцијалистичке* вере!

Овај метод је, надаље, поред своје компатибилности са богословљем, у додатној предности зато што одговара и духу времена, плуралистичкој визији света. Заједничарски начин постојања хришћанског Бога, Свете Тројице, узноси дијалог у сфере вечног божанског бића. На христолошком плану, Син Божји, који постаје човек, својом Личношћу сведочи дијалог божанског и човечанског у једном бићу. Дух Свети је превасходно Дух заједнице, или Дух дијалога многих у једном Телу. Ова киновнијска специфична разлика православља, ово обележје идентитета хришћана, упућује на дијалошку отвореност према другоме по сваку цену. Хришћанин не постоји без *другої*, и што је други другачији, налазећи у њему сопствени извор бића, хришћанин је више Божји човек. Управо је поука хришћанског предања та да је Исус Христос *човек за друго*, не метафизички Бог, јер биће за другог јесте само биће Сина Божјег, Христа, онога који је ипостазирана (персонификована) љубав Очева. Дијалошка парадигма, стога, није пасивна, јер није само спроводник онога до чега смо, путем предања, традиције, дошли, па нас то стање, хтели ми то или не, зближава. Дијалошко начело нас позива на подвиг потраге за другим, јер нас љубав на то нагони. А *proprium* хришћанства је, то сви знамо, *љубав* и то према непријатељу, а камоли саговорнику и сапутнику. Поменути принцип дијалога, зато, није једносмерна улица, него догађај сусрета са другим и са различитостима његовог предања, који и мене мења²³ и нагони и моје богословље да се мења, преображава, ствара у новим изазовима и бива све свежије и плодотворније. Таква дијалошка еклисиологија требало би да има конкретан израз, а то је искрено дељење искуства са човеком данашњице, са четвртим човеком. Поменута реч о Цркви указала би на потребу сапутништва са њим у његовом потраживању смисла. Сапутништво порађа идентификацију заједничког циља кретања, који уопште не мора бити постављен на самом почетку. Зашто и не лутати привремено са савремеником? Сапутништво, надаље, неизоставно порађа

²³ Уп. Russo, 2011, стр. 152: сваки учесник критичког и конструктивног дијалога ће боље разумети себе самога, што боље познаје другог („ognuno comprende più adeguatamente se stesso, conoscendo meglio l'altro“). Сличне ставове смо подвлачили у Матић, 2013, посебно стр. 9–17, 183–187.

сапатништво или могућност да се човеку овог времена понуди сопствено виђење тренутка и циља. Може ли такав ненаметљиви приступ (сличан слици Богородице у Новом Завету) произвести моменат односа кум — будући катихумен, зависи од много чинилаца. Вреди покушати.

Закључак

Предлог сапутничке теологије и еклисиологије наводи нас на одређене закључке. Теолог сапутничке еклисиологије, најпре, не сме да пристане на то да евхаристијско сабрање постане сабрање религиозно настројених индивидуа које су ту, јер, на пример, имају више смисла за метафизику од атеиста и агностика. Богослов таквог усмерења не пристаје на прилагођавање естаблишменту, нити на опстајање у теолошкој моди по сваку цену. Он позива на сведочење, а то у православном искуству подразумева мартријум, односно *мучеништво*. Црква је заједница мученика и великомученика све до Другог Христовог доласка, када постаје заједница светих. Ко не успе да смути свет ерупцијом јеванђелске поруке, њега ће свет смутити. Онај, дакле, који не успева да разбија установљене клишее овог света, тиме што ће унети неописиву новост јеванђелске поруке, сам ће се претворити у свет. Престали смо да се као Црква задијамо као трн у тело света, да га подсећамо да смо ту, да смо спремни на дијалог са њим, на пут ка Смислу, Логосу, увек са светом, никада га не остављајући или препуштајући њему самоме. Социолошка прашина²⁴, у шта се претворила наша реч, није трн у телу, већ прах који се лако скида. Сапутничка еклисиологија, коју покушавамо да у основи представимо и понудимо на даље промишљање, има за циљ да на дуге стазе припреми пут за појаву теолога и заједнице која ће, пуне есхатолошке радости, слободно сведочити нашу јединственост и непоновљивост у жртви за свет и за живот света. Једини смисао подвига постаје избећу замку религизације и индивидуализације. Разоружати индивидуу и пренети је у љубавну заједницу није лако. Зато је теологија подвиг, а еклисиологија сапутништва истовремено и црквословље сапатништва.

²⁴ Евдокимов, 1993. „Уместо да посрами (*confondre*, смути, помеша) свет, она се сама смућује (*se confond*, меша) са светом, постаје прашина света, без сјаја и вредности“.

Литература

- Бауман, З. (2009a). *Флуидни животи*. Mediterran publishing, Нови Сад.
- Бауман, З. (2009б). *Флуидна љубав*. Mediterran publishing, Нови Сад.
- Vattimo, G. (1998). La filosofia e il tramonto dell'Occidente. *Colloquium Philosophicum*, 3, 197–209.
- Dotolo, C. (2011). *Moguće kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Dotolo, C. (2017). *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*. Brescia: Queriniana.
- Евдокимов, П. (1993). *Људа љубав Божија*. Манастир Хиландар.
- Зизијулас, Ј. (2006). Апостолски континуитет Цркве и апостолско преемство у првих пет векова. *Садорносѝ*, 1–2, 33–53.
- Јанарас, Х. (2019). *Прошљив религије*. Лос Анђелес – Врњци: Севастијан прес, Интерклима-графика.
- Kovačević, D. (2017). Kršćanski identitet u otvorenosti drugima i drukčijima. *Diacovensia* 25, 1, 145–159.
- Lafont, G. (1995). *Imaginer l'église catholique*. Paris: Cerf.
- Lakroa, M. (2001). *New Age. Ideologija novog doba*. Beograd: Clio.
- Матић, З. (2013). *Да истрајнујемо у љубави. Званични дојословски дијалој Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Матић, З. (2014). Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*. *Теме* 38, 2, 855–876.
- Матић, З. (2018). Света тајна (сакрамент) исповести и покајања у Римокатоличкој Цркви: од Тридентског до Другог ватиканског концила (и назад?). У Матић, З. (ур.), *Покајање, истрајивање и спасавање у савременој (постмодерној) култури*. Пожаревац – Београд: ОПК – ИСБ, ПБФ УБ.
- Morra, G. (1996). *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*. Roma: Armando.
- Russo, A. (2011). Unità di Dio in un mondo plurale. У I. Sanna (ур.), *I fondamentali nell'era della globalizzazione* (стр. 145–171). Roma: Edizioni Studium.
- Сартр, Ж.-П. (1981). Заточеници из Алтоне. *Изабрана дела*, том 5, *Драме*. Београд: Нолит.
- Henrici, P. (2017). Tradicija: Kristovo znanje u nauku Crkve. Novo čitanje djela Mauricea Blondela 'Povijest i dogma'. *Communio* 43, 130, 24–32.

Zlatko Matić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Orthodox Ecclesiology in Pluralism: an Appeal of Urgent De-Religiousization

Dominant theological research is turned ad-intra, many of which survive on the path of supporting unfulfilled medieval dreams of a sociological or political nature. During that time, the world is moving on its own path, which is progressively moving away from the direction of the Church. What percentage of pastors and theologians wonders to whom he preaches, whom he teaches, whom he has before him when he testifies the faith and the word of the Church? How, in relation to him, to construct one's own theology and ecclesiology?

Key words: pluralistic society, religization, de-eschatologisation, ecclesiology, eschatology, syn-odal ecclesiology.

Вукашин Милићевић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
vmilicevic@bfspc.bg.ac.rs

Догматски формализам и (друге) еклисиолошке јереси

Апстракт: Еклисиологија, као дисциплина систематске теологије, представља истраживање о међузависности догматског, литургијског и организационог аспекта *црквене реалности*, онога што се у коначном и фундаменталном смислу означава као Свето предање. Основни задатак тако схваћене еклисиологије видим у настојању да се актуелни црквени проблеми који угрожавају јединство цркве схвате и интерпретирају као догматски — као јереси, а не напросто као организациони или *канонски*, те да се као такви представе црквеној пуноћи како би се ургентност њиховог решавања учинила што очигледнијом.

Кључне речи: еклисиологија, догматски формализам, историцизам, јединство цркве.

Почећу од чувене, много пута навођене и тумачене, сентенце Св. Иринеја: „Наше мишљење је у складу са евхаристијом и, обратно, евхаристија утврђује наше мишљење“¹. Није неопходно нарочито улазити у финесе тумачења како би се разумело да Св. Иринеј овде говори како је црквена *інома*, а то је процес мишљења и расуђивања који одређује стремљење воље, у овом случају би се могло рећи *колективне воље* — воље заједнице светих², у односу корелације

¹ „Нμὼν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία πάλιν βεβαίῃ τῇ γνώμῃ“, *Прошив јереси* 4.18.5 (в. SC 100.611).

² Св. Максим, познат по суптилној разради значења овог појма, у овом смислу се њиме користи када каже да је пут нашег (људског) сједињења са Богом (а то је Црква) успостављање гномичког јединства које кореспондира јединству природе и воље („...ὥσπερ μίαν φύσιν, οὕτω δὲ καὶ μίαν γνώμην καὶ θέλημα ἐν, Θεῷ καὶ ἀλλήλοις...“, *О љубави, њисмо Јовану кудикупарију*, PG 91.396C).

и међузависности са њеним средишњим културним чином — евхаристијом. Конкретно, насупротив гностичком ниподаштавању *мела*, црквена вера у васкрсење *мела*, артикулисана као мисао која производи сплет пракси — етичких, политичких итд, у потпуној је сагласности са *мелесним* карактером евхаристије.

* * *

У разматрању предложене теме управо од ове корелације догматског и литургијског аспекта црквене реалности желим да кренем, додајући им још један са њима неодвојиво повезан аспект, онај *орјанизациони*³. Наиме, без организације схваћене у смислу структуре односа — могло би се, не без основа и потребе, нагласити: без *материјалне* структуре односа, није могућа артикулација ни култне праксе, ни колективне мисли којом се та пракса руководи и изражава истовремено.

Стога ћу понудити дефиницију. Када говоримо о еклисиологији као о дисциплини систематске теологије, реч је о истраживању међузависности догматског, литургијског и организационог аспекта *црквене реалности*, онога што се у коначном и фундаменталном смислу означава као Свето предање.

Но, зашто *орјанизациони*, а не *канонски* аспект? Зато што је организација цркве, схваћена у смислу материјалне структуре односа, ствар која далеко превазилази феномен и проблематику канона (стриктно посматрану), премда је свакако обухвата. Питање организације цркве, њеног *поретка* у свеобухватном смислу, не може се редуковати на канонску проблематику, и то посматрано како из *позитивне* тако и из *негативне* перспективе. Из *позитивне*, наиме, с обзиром на елементарну чињеницу да је смисао канона у томе да се с обзиром на конкретне околности очува, а не *установи* поредак цркве — дакле, поредак цркве је свеобухватна стварност која, између осталог, производи и употребљава каноне, у складу са конкретним животним потребама (начело *икономије*). Из *негативне* перспективе, с обзиром на ноторну чињеницу да

³ Вероватно би најпримереније било одредити га као *политички*, али то нећу учинити како би се у овако краткој расправи избегли неспоразуми с обзиром на колоквијално значење.

црквена пракса веома често негира канонска начела. Упркос декларативно прокламованој верности *канонском њредању*, њиме се у том смислу служи како би се оправдали, или чак само *илустрировали* поступци и праксе који су по себи у фундаменталном смислу често чак и *неканонски*.⁴

Управо овде се у најдиректнијем смислу сусрећемо са проблемом *формализма*. Разуме се, *формализам* може значити много тога. Но, за разлику од формализма у, примера ради, контексту математике или књижевности, формализам у контексту религије, а нарочито хришћанства, има увек и искључиво негативно значење.⁵ Ретко шта као критика формализма, често означеног директно као *лицемерје*, у тематском смислу повезује готово све новозаветне књиге. „Слово убија, Дух оживљује“⁶, најкраће речено. У том смислу, формализам увек значи негирање садржаја у име форме, која је притом на тај начин обесмишљена, и то готово искључиво с обзиром на неки *инијерес*, па макар и психолошки — да се, примера ради, афирмише сопствена *њраведносћ*.

Могао би се стећи погрешан утисак како је овако схваћен формализам проблем искључиво етичке природе. Но, овим би се учинила тешка неправда хришћанском схватању етике, будући да је етика из хришћанске перспективе немислива мимо контекста цркве — управо *еклисиологије*, схваћене у смислу описане међузависности догматског, литургијског и организационог аспекта црквене стварности. Управо с обзиром на ту међузависност етике и еклисиологије, те различитих аспеката црквене реалности унутар еклисиологије, очекивано је да ће се манифестација *формализма* у вези са једним од њих прелити и у оне друге. Сократовско-стоички,

⁴ То пражњење од сваког реалног садржаја и пуки канонски формализам највидљивији су у праксама попут хиротоније такозованих викарних и титуларних епископа (који су „канонски“ на основу титуле која се односи на реално непостојећу епархију — а баш то је екстремно *неканонски*) или новије праксе сазивања конференција *канонских* епископа православне „дијаспоре“, који никако не могу бити канонски како с обзиром на *канонски* немогућу чињеницу преклапања јурисдикције двојице *канонских* епископа тако и с обзиром на једнако немогуће *канонско* дефинисање нечега што би требало да буде „православна дијаспора“.

⁵ Или макар у контексту *авраамовских* религија.

⁶ 2 Кор 3. 6.

Најкраће речено, формализам на догматском плану представља негацију управо онога што, према Св. Иринеју Лионском, евхаристија потврђује: негацију динамизма творевине — материјалног света, који се манифестује управо у непрестаним променама форми на различитим нивоима, као и суштинског значаја тога динамизма у домостроју спасења (чега је очигледна манифестација централно место материјалних елемената у евхаристији). Негацију динамизма у име укочене и, из хришћанске перспективе, лажне представе о свету и, последично, његовом Творцу. Дакле, са догматске тачке гледишта, формализам представља проблем или *јерес* која у коначном негира саму срж хришћанског веровања — спасење творевине не *од* већ у њеној динамичкој материјалности или материјалној динамици.

Проблем формализма један је од кључних топоса модерне теолошке западне мисли. Тако је *модернисџички сѝор* суштински обележио последњих век и по историје римокатоличке теологије. Упркос испрва бруталној реакцији црквених институција — реакцији која је канонизовала управо радикално *формалистичке* ставове⁹, увиди римокатоличких модерниста обликовали су у Римокатоличкој цркви развој теолошке мисли у целом претходном столећу и реформу црквеног живота од Другог ватиканског сабора па надаље — а и једно и друго, уистину, било је и до данас остало питање њеног опстанка.

Оно на шта овде укратко желим да обратим пажњу је начин на који су *модернисџичке* идеје, упркос бруталности магистеријума, постале релевантан чинилац живота Римокатоличке цркве. Наиме, реч је о томе да су *арѝументи* магистеријума оповргнути фокусирањем расправе на Свето предање, на његову природу и садржај, управо оно на шта је *маѝистеријум* претендовао да има монопол, у најбуквалнијем смислу. Притом, расправа је са поља идеологије пренета на поље историје — али историје која је схваћена као срж предања, будући незаменљивим *ѝросѝором* откривења.¹⁰ Тако је

⁹ Могло би се рећи како је поистовећење истине и ауторитета, на шта би се суштински могао свести *доѝринос* Првог ватиканског сабора, вероватно најекстремнији идејни вид конзервативизма о којем је било речи мало раније у тексту.

¹⁰ У том је смилу свакако незаобилазно монументално дело Ива Конгара *Предање и ѝредања* (Congar, vol. I, 1960; vol II, 1963).

недвосмислено установљена историјска истина постала теолошки аргумент.

Овакав *истіорицизам* не само да није у супротности са хришћанским поимањем света, већ је његов суштински израз. Наиме, управо је без веровања у то да историја *садржи* истину темељни хришћански концепт Светог предања у потпуности бесмислен. Насупрот томе, историја је, са хришћанске тачке гледишта, једини вид саопштавања истине, њене *комуникације*, будући да је она суштински израз већ помињаног *динамизма* творевине. Суштински израз, јер управо је историја једини простор личног општења, то јест постојања, у којем хришћански схваћен динамизам творевине има свој врхунац.

Треба напоменути да овако схваћен *истіорицизам* није исто што и прогресивизам. Историја није незадрживи и једносмерни напредак ка узвишеном циљу. Историја је кретање које подразумева и лутање, попут лутања Изабраног народа кроз пустињу. Но, и када је то кретање лутање, када не стреми ка циљу, оно је увек кретање с обзиром на циљ. У томе је суптилна разлика између реалистичне есхатолошке визије историје и вулгарног есхатологизма којег је прогресивизам секуларни вид.

У основи је и Георгије Флоровски, утемељивач неопатристичке синтезе, *истіорицистичке* идеје видео као пут избављења православној теологији из њеног *Вавилонској ројсџа*. Он не само да је у историјском приступу¹¹ Предању видео једини начин да се појми и (о)живи његов садржај, већ је и његов настанак разумео као християнизацију разума, која је исто што и *истіоризација* хеленског ума до које је дошло његовим отварањем за библијски, то јест откривењски сензибилитет.¹²

Ипак, чини се да идеје Георгија Флоровског нису до краја разумели чак ни његови настављачи¹³, а извесно је да смо још увек далеко од тога да оне у обликовању православне црквене реалности имају

¹¹ Под историјским приступом разумем настојање да се историјске форме предања схвате и тумаче у перспективи њиховог историјског динамизма, а не као укочене и некомуникативне инстанце некаквог апсолутног ауторитета.

¹² „...christianisation véritable de la raison... l’historisation profonde de l’intellect...“, уп. Florovsky, 1948, стр. 47. Уп. и Baker, 2010, стр. 99–102.

¹³ Уп. Baker, 2010, стр. 114–115.

онако важну улогу какву у римокатоличком контексту имају идеје *Nouvelle théologie*. Отуда је јасно како је много тога још увек остало да се уради како би се православна теолошка мисао ослободила *Вавилонској ројсџи* и престала да лута пустињом формализма. Стицање предањског ума и даље је у том смислу далеки циљ, но, циљ ка којем је стремљење питање опстанка православне теологије. Управо је зато ово и основни задатак православне систематске теологије, као и кључни аспект њене црквене мисије — истовремено, ово је и одговор на питање које поставља наш колоквијум, а које се тиче места еклисиологије у оквиру систематске теологије.

То је место, наиме, одређено природом или садржајем и задатком еклисиологије. С обзиром на све до сада речено, задатак еклисиологије, одређене као теолошко истраживање међузависности догматског, литургијског и организационог аспекта *црквене реалности*, састоји се у томе да се озбиљни литургијски и организациони проблеми којима је оптерећена Православна црква данас рефлектују као догматски проблеми, а то значи *јереси*, и као такви представе црквеној пуноћи са циљем да се укаже на сву њихову деструктивност и ургентност решавања. Имам у виду проблеме који негирају оно што је означено двема од укупно четири суштинске карактеристике цркве, њено јединство (у *једну*, свету, *саборну* и апостолску...) Јер ако је *јерес* негирати апостолску веру и апостолство цркве, како онда није исто тако јерес негирати њено јединство? Уколико је јединство цркве *дојма*, а јесте, онда је свако компромитовање јединства, поготово оно које подразумева покушај да се доктринарно оправда, уистину јерес.

Већ је донекле било речи о томе зашто је овај проблем тешко артикулисати као напросто организациони или литургијски. Томе треба додати и то да су питања црквене организације — црквеног поретка, као и јавног богослужења данас, као и вековима уназад у различитим контекстима, неодвојиво повезани са интересима политичке и економске природе.

Наиме, како поредак цркве тако и јавно богослужење данас су у потпуности одређени раније описаним *наше* и *ѿиуђе* координатама. Када је у питању црквени поредак, Православна црква данас није *једна* црква. Она је лабава конфедерација, или пре *аіреіаіи*, националних цркава или црква које служе остварењу националних

интереса¹⁴, свеједно је, а канонски поредак и богослужбена дисциплина важе само унутар *граница* сваке од њих. И то само у складу са интересима сваке од њих. А ти интереси одређени су у потпуности идентитетским дискурсима. Из те перспективе, успостављање црквеног поретка је одређено као *борба за независност*¹⁵, а питање аутентичности богослужбеног израза редукује се до апсурда на расправу о оном што је *наше*, ма колико често то наше било имагинарно, у реалности често управо и *ишуђе* више него оно од чега се *бранимо*.¹⁶

* * *

За крај, направити екскурс са циљем да покажем како приступ који предлагем можда и не би био у потпуности новина када је реч о православној теолошкој традицији, те да се може повезати и са ставовима које су заступали најранији оци цркве. Остављајући темељну расправу за посебан рад, са циљем да илуструјем оно о чему говорим, указаћу на једно занимљиво, премда не нарочито познато, сведочанство — запис о преговорима које је у 14. веку у име Православне цркве водио монах Јоасаф Кантакузин (цар Јован VI) са папским легатом Павлом.¹⁷ Сву аргументацију у овој расправи Кантакузин, који је био не само најутицајнији РOMEЈ свога времена, већ и један од водећих исихастичких теолога, успешно изводи из принципа јединства цркве схваћеног догматски. Јединство цркве за њега није изведено, оно није производ сагласности

¹⁴ Можда би најбоље одређење, вредносно и фактичко, било рећи да су православне цркве данас провинцијалне.

¹⁵ Данас у Православној цркви не постоји готово ниједан *канонски* проблем који није истовремено и *национални*. Најбољи пример је и најакутнији — Украјинска црквена криза, али и сви проблеми којима је оптерећена наша помесна црква. Чак су и данашњи зилотски покрети унутар православља увек и нужно политички, у смислу да њиховом верском екстремизму готово без изузетка кореспондира политички крајње десни екстремизам, који се манифестује у екстремном национализму, ксенофобији, антисемитизму, често и расизму, промовисању теорија завере у свим видовима и сл. Довољан је летимичан преглед бројних зилотских интернет портала да се ово види.

¹⁶ У том је смислу веома свеж пример спор око богослужбених „новотарија“ у нашој помесној цркви.

¹⁷ В. Милићевић, 2013, стр. 189–226.

и јединственог поретка, већ оно треба да произведе сагласност и јединство поретка — ово је кључ његове аргументације у прилог тези да је једини могући начин успостављања црквеног јединства сабор. Не служити јединству цркве горе је од свакога греха: „Сам човек као појединац, као индивидуа, не може бити тако са собом сједињен и јединствен како може духовни човек, а јасно је да је то Црква, јер је сама Црква тело Господње, а њена је глава Христос. Отуда и онај који хоће да расцепи Цркву само тело Христово цепа и сам распиње Господа и пробада му ребро копљем. Па ако се онај, дакле, који учини овакав раскол показује истим са оним који распе Господа, онда и онај који може да сједини Цркву, па било због личног интереса, било због неке друге ствари то не учини, није бољи од првога, и *ишак*ав је да можемо рећи како се казне неће ослободити ни кроз мучеништво и крв“.¹⁸ Ово фокусирање на јединство цркве резултира у једној еклисиологији, усудићу се да је назовем *ошвореном*, која чак и са тачке гледишта савремених православно-римокатоличких ставова о том питању делује *револуционарно*.¹⁹ Ево како на крају Кантакузин формулише свој предлог о начину превазилажења раскола: „Ако хоћеш да буде сабор као

¹⁸ Милићевић, 2013, стр. 206. Кантакузинови ставови се могу разумети и као реинтерпретација ранохришћанског разумевања раскола какво налазимо код Св. Кипријана Картагинског (кога Кантакузин овде у извесном смислу парафразира), а које подразумева скоро па изједначавање раскола и јереси, о чему видети: Dunn, (2004), стр. 551–574.

¹⁹ Суштина *ошворености* Кантакузинове еклисиологије је у томе што стремљење ка јединству цркве за њега не почива на негирању *црквености* његових опонената, већ на њеном признању — на основу чега он захтева да и они заузму исти став. Решење проблема који оптерећују јединство цркава, доктринарних и канонских, он види као пројаву јединства, а не као присаједињење једне цркве другој, односно, као некакву *победу* једне стране. Тако: „И немој ми рећи како ја ово овако просто говорим зато што хоћу да Римска црква приђе нашој. Јер иако сам потпуно убеђен како наша Црква право мудрује, како сам Христос учаше и ученици његови и апостоли, а за шта сам спреман безброј пута умрети, свакако ми је јасно и нема спора да и ви овако сведочите... Јер је већ оваква подела Цркве дошла у такву бесмислицу да неки међу вама хоће поново да крсте оне који припадају нашој Цркви... Погледај на крају и ову бесмислицу: ко припада нашој [Цркви], а поново је крштен, пошто се првога одрекао и одбацио га, другога ни нема; једно је, наиме, хришћанско крштење и једном се крштавамо; овакав је тако нужно постао безбожник, јер који нема крштења нема ни Бога“, Милићевић, 2013, стр. 208; 210.

што су били древни сабори, добро ће бити и нема потребе да даље причамо о томе; ако ли долазите као [једини] учитељи истине, ми вас као учитеље не зовемо, а још мање као судије; јер како ћете истовремено бити и судије и страна у спору? А ако ли пак [долазите] пријатељски и братски, тражећи истину, мир и једномислије од све душе, без свађе и надмености, то је Богу благопријемљиво, а његовим слугама најбоље. Па ако се тако заједно саберемо и испитамо оно о чему се говори, те се сви усагласимо, слава Богу светоме; а ако ли се због разлога њему знаних, Бог који све управља и носи, удаљи и поново се међу нама и вама нађе такво несагласје и разлика, нека не настане зато међу нама непријатељство и нека не узме маха раскол гори од већ постојећег, него нека свака црква остане у чему се налази, свагда се молећи од све душе и тражећи да мироточив Бог пошаље свој свети мир и јединство како сам зна²⁰.

²⁰ Милићевић, 2013, стр. 218.

Литература

- Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Sanford, R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- Baker, M. (2010). *Theology Reasons – in History; Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality*. *Θεολογία*, 2010/4, 99–102.
- Congar, Y.M.J. (1960). *La tradition et les traditions*. Paris: A. Fayard, vol. I.
- Congar, Y.M.J. (1963). *La tradition et les traditions*. Paris: A. Fayard, vol II.
- Dunn, G.D. (2004). Heresy and Schism according to Cyprian of Carthage. *Journal of Theological Studies*, 55/2, 551–574.
- Florovsky, G. (1948). Le corps du Christ vivant. У *La Sainte Eglise Universelle*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Милићевић, В. (2013). Преговори о сазивању васељенског сабора из 1367. Године. *Теолошки ђоџлеги*, 2013/1, 189–226.
- Reich, W. (1999). *Masovna psihologija fašizma*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo.

Vukašin Milićević

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Dogmatic Formalism and (other) Ecclesiological Heresies

Ecclesiology, as a discipline of systematic theology, is research of mutual dependence between dogmatic (or *doctrinal*), liturgical and organizational aspects of Church reality, of that which is fundamentally meant by the concept of Sacred Tradition. What I see as the main task of ecclesiology thus understood is an endeavour to understand and interpret actual problems in the Orthodox Church, canonical and organizational, as dogmatic ones, as *heresies*, since they affect that which is the *dogmatic* core of ecclesiology — understanding of the Church as a Mystery of Unity. In this way, I believe, destructive capacity of these problems would become more obvious and their resolution more urgent.

Key words: ecclesiology, dogmatic formalism, historicism, unity of the Church.

АНТРОПОЛОШКО-ЕВХАРИСТИЈСКИ УВИДИ



Дражен Перић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
dperic@bfspc.bg.ac.rs

Еклисиолошка димензија остварења антрополошке пуноће у Христу

Апстракт: У раду се разматра комплексна богословска проблематика у вези са еклисиолошком димензијом остварења антрополошке пуноће у Христу, у контексту савремене богословске мисли. Савремено православно богословље експлицитно наглашава евхаристијску еклисиологију и православно схваћену персоналистичку антропологију. Засигурно се може рећи да је данас евхаристијски идентитет Цркве снажно подвучен и да је јасно афирмисана личносна димензија човека. Црква би требало да свету презентује искуство виђења живота и постојања из перспективе заједнице с другим, тј. у контексту личних односа. Човеково живљење у Цркви као Телу Христовом је личносно. Православно богословље треба да инсистира на искуству личности као заједнице слободе и љубави с другом личношћу, да би се дошло до правилног разумевања тога зашто је Христос једини Спаситељ човека и света од смрти, и зашто је Црква једини начин постојања који води у вечни живот.

Кључне речи: Христос, Црква, антропологија, оваплоћење, христологија, еклисиологија, спасење, рационализам, индивидуализам.

I

На самом почетку, потребно је напоменути да је тема нашег излагања о еклисиолошкој димензији остварења антрополошке пуноће у Христу доста широка и комплексна. Она захтева дубљу анализу свега онога што се у историји Цркве, у контексту ове теме, дешавало, а што је и данас актуелно и од егзистенцијалне је важности. Међутим, ово излагање било би преопширно ако бисмо се задржали на свим неопходним појединостима предочене нам

проблематике, и ако бисмо покушали да то проанализирамо и сагледамо са свих могућих богословских аспеката. Оно што желимо овде да нагласимо јесте једна нова богословска заинтересованост, као и присуство приметне еклисиолошке обнове, која је наступила у савременом православном богословљу. То је био природни одраз, у том обновљеном схватању и богословском изражавању истине о спасењу човека и света једино у Христу, тј. у Цркви Његовој. Све ово је поприлично различито од некадашњег схватања и сагледавања ове проблематике, а које је преовладало и било присутно у тзв. школском богословљу. Свакако, није овде место да се дубље и подробније упуштамо у тај проблем. Напоменућемо само толико да је тај западни римокатолички и протестантски утицај на православну школску теологију у последњих неколико векова несумњиво постојао¹. Свакако, посредније била директна измена православне вере, нити се радило о некаквом прихватању туђих догмата, јер су православни баш у томе били увек довољно осетљиви и обазриви. Напротив, радило се о утицајима на сам начин схватања и излагања појединих догмата православне вере, конкретно догме о начину спасења у Христу. Наиме, радило се о другачијем духу и методу богословског приступа, излагања и исповедања социјолошког догмата².

Потребно је нагласити да су утицаји страних теологија на православно богословље озбиљно претили да промене како тумачење самих истина православне вере, тако и изворно поимање самог хришћанства као Цркве. Сувопарно схоластичко излагање догмата, моралистички и јуридикчки приступ спасењу човека, неминовно су условили и појаву индивидуализма у начину живота, као и појаву јуридикчког богословља, што је било такође типично за западно хришћанство. Наша савремена цивилизација посебно

¹ О токовима православног богословља са развојним токовима западне теологије подробније видети у: Зизијулас, 2003, стр. 34–36. Мидић, 1995, стр. 13–14.

² Опште је познато да су се западни схоластичко-рационалистички и пијетистички утицаји могли видети у богословским делима последњих векова, као што су: катихизиси, буквари, основна богословља, поједине школске догматике, разне верско-моралне књиге за народ, па чак и у тзв. „православним исповедањима“ вере (Кирило Лукарис, Митрофан Критопулос, Петар Могила).

је афирмисала рационализам, утилитаризам и индивидуализам. Човек се посматра као самодовољна индивидуа која је независна у свом постојању од другог, од остале природе, наравно, и од Бога као другог. Ово свакако представља највећи изазов хришћанству, Цркви као заједници личности с Богом у Христу. Православно богословље полако бива под директним утицајем ових савремених струјања и изазова, оно се претвара у једноставну информацију која се нуди јединки, да њом она располаже и евентуално је користи за своје индивидуалне и утилитарне циљеве. Ово све је могло да има за последицу да се у православном богословљу обезвреди не само предањски и светоотачки приступ спасењу човека и света, већ да се озбиљно и дугорочно наруши сам црквено-светотајински начин живота људи у православљу, а посебно да се преиначи и погрешно схвати исконско постојање хришћанства као Цркве.

Свакако је све ово важно истаћи због чињенице да је основно својство православног предања у Цркви увек било та њена исконска и органска повезаност са светотајинским и богослужбеним животом. Због тога је важно истаћи да савремена православна еклисиологија поново заузима посебно место у савременом богословљу, као и у савременом православном начину живота. У том смислу, значајно је подвући да се православно савремено богословље успело полако ослободити страних утицаја и поменутих недостатака у позитивном излагању свете тајне искупљења и спасења у Христу, односно у Цркви Христовој. У том погледу, веома је важно осврнути се на данашње исправно православно истицање еклисиолошке димензије остварења антрополошке пуноће у Христу, односно исправног наглашавања правог значаја Цркве Христове у православној сотириологији. Свакако да је ова еклисиолошка страна спасења врло значајан моменат у новијој православној мисли о спасењу и она представља поуздан знак истинског васпостављања и повратка савременог православног богословља светоотачком духу и изворном црквеном предању.

Без обзира на све ове позитивне конотације у савременом православном сагледавању еклисиологије, православна црква данас постоји и живи унутар историје покушавајући да кроз њу прође без губљења свог изворног идентитета. Међутим, видимо да се неизоставно и непрестано налази пред разним савременим изазовима. Православна црква је данас суочена са разноразним екстремним,

па и провокативним изразима идеологије секуларизма³, смештеним у разне цивилизаційске, друштвене и политичке контексте. У контексту антропологије основни елеменат идеологије савременог секуларизма — одувек је била — и до данас остала потпуна аутономизација човека у односу на Богочовека Христа и на духовни утицај Цркве Његове. Такав проблем се намеће путем произвољног поистовећења Цркве са некаквим анахронизмом и конзервативизмом, као и путем историјски неоснованог давања Цркви атрибута тобожње препреке сваком прогресу и развитку. У секуларизованим савременим друштвима, човек отуђен и одсечен од Бога поистовећује своју слободу, као и смисао свога живота с апсолутном самосталношћу, самодовољношћу и са еманципацијом од вечног и истинског назначења свога бића и живота у Христу, што за резултат има низ погрешних схватања и намерно извитоперених тумачења хришћанске традиције. Као индикативан пример овоме могли бисмо навести накарадно тумачење да се саможртивена љубав вреднује као нешто што се не може усагласити са савременим индивидуализмом схваћеним као поставка о централном значају индивидуе, појединца, док се аскетски карактер хришћанског црквеног етоса оцењује као неподношљив изазов за индивидуални евидемонизам, што ће рећи незадрживу чежњу за приземним индивидуалним уживањем, наместо истинског богодоличног живљења.

У савременом глобалном и секуларизованом друштву, оријентисаном према поседовању и индивидуоцентризму, православна црква ставља у први план истину о животу у Христу и по Христу, животу који се оваплоћује у свакодневном животу сваког човека кроз његове егзистенцијалне ставове и конкретна дела. Управо уз помоћ њих, човек постаје сарадник вечног Оца (1. Кор. 3, 9: „Ми смо Божји сарадници“) и Сина Његова (Јн. 5, 17: „Отац Мој до сада дела и а делама“). Благодат Божја освећује Духом Светим дела руку

³ Главни и екстремни израз идеологије секуларизма данас је свакако рад на уништавању сваке врсте идентитета и успостављању тзв. космополитизације људи. Ствара се јединствена планетарна цивилизација без поделе на државе и народе, ради се о свесном укидању старог религиозног и националног поретка и идентитета. Тај нови поредак просто тежи ка укидању и заборављању отаџбине, нације, идентитета, предака, традиције и насилно намеће само индивидуалне приземне потребе и бесмислену потрошњу као основу новог планетарног идентитета.

човека који сарађује са Богом и показује их као афирмацију живота и људског заједништва. Због свега овога, сматрамо да православна црква и њено савремено богословље не смеју остати на маргинама дискусија о свим тако важним савременим антрополошким, етичким и егзистенцијалним питањима и проблемима.

II

Много речитији показатељ еклисиолошке димензије антрополошког максимализма у савременој православној мисли је њена неизоставна потресна подвижничка и искуствена испреплетеност са богословљем, која засигурно тежи да премости православни црквено-духовни живот управо са академским богословљем. Свакако не треба уложити много труда да би се видело да је православна мисао одувек била, — а и данас треба да буде — дубоко еклисиолошка и светотајинска, а посебно литургијска, односно евхаристиоцентрична. Савремено православно богословље експлицитно наглашава евхаристијску еклисиологију и православно схваћену персоналистичку антропологију. Засигурно се може рећи да је данас евхаристијски идентитет Цркве снажно подвучен и да је јасно афирмисана личносна димензија човека. Црква би требало да свету презентује управо искуство виђења живота и постојања из перспективе заједнице с другим, тј. у контексту личних односа. Православно богословље треба да инсистира на искуству личности као заједнице слободе и љубави с другом личношћу, да би се дошло до правилног разумевања тога зашто је Христос једини Спаситељ света од смрти и зашто је Црква једини начин постојања који води у вечни живот.

Сасвим је јасно да одговор на човекове озбиљне егзистенцијалне и етичке проблеме, као и одговор на питање о вечном смислу његовог живота и истинског постојања света не може се дати без подробног црквеног и духовног сагледавања. Антрополошко питање посматрано са богословске тачке гледишта не може да се реши на основу човека по себи, или на основу људске природе саме по себи, као такве. Сасвим је у праву митрополит пергамски када тврди да „феномен човека измиче свим супстанцијалистичким

одређењима“⁴. Јасно је да антрополошко питање не може да се одреди и просто разреши на основу саме природе, већ, пре свега, на основу ипостасног сједињења у Христу, односно на основу личносног односа, то јест личности. Христос као прави и истински Човек тиме што обнавља заједничарење природа, у и кроз своју Личност, претвара створену област у присуство Бога. На тај начин, Христос остварује јединство Бога и света — кроз човека — у заједничарењу. Дакле, човек може да живи догађај заједничарења који се остварује у божанском животу, а то може и треба да чини и за свеукупну творевину. Додуше, човеку је то све могуће само због његове способности да буде личност. Слободно можемо рећи да је у самој природи човека да се оствари као личност, да буде личносно биће, биће заједнице, слободе и вечности.

Људска природа је препорођена и истински ипостасно утемељена и возглављена у Христу, она је на тај начин уздигнута до божанских висина и димензија. „У Ипостаси (=Личности) Христовој сјединио се сав Бог са свецелом људском природом, изузев греха — јер грех и не спада у природу људску — и у тој Богочовечанској тајни = реалности 'несливног и неразделивог' јединства (сходно христолошком исповедању Цркве на Халкидонском сабору) обухваћена је и Тајна Цркве“⁵. Наиме, Црква и јесте Небоземни сабор инкорпориран у Христу. Она је место мистичног сусрета Откривеног Бога и човека који се открива и на тај начин препознаје истинског себе. У том сусрету, Бог није некаква апстрактност и безлична суштина, већ се открива човеку као личност. У Личности Христовој остварује се тај сусрет Бога, човека и света. Исто тако, тек у светлости Христовог Оваплоћења видимо оно што је нужно за откривење суштине и самог назначења човека. Засигурно без Оваплоћеног Бога, без Личности Богочовека Христа човек би заувек остао биће погледа прикованог за земљу, а не личносно биће, биће заједнице са Богом, способно да сведочи божанску љубав и вечност. Напросто представља велику истину оно што је рекао Свети Григорије Богослов: „Потребовали смо Бога оваплоћенога и умртвљенога (= умрлога за нас), да бисмо ми живели (вечно)“⁶. Човек када лич-

⁴ Зизијулас, 1998, стр. 100.

⁵ Јевтић, 2006, стр. 20.

⁶ Григорије Богослов, Беседа 45, 28 PG 36, 661C. „Ἐδεήθημεν Θεοῦ σαρκουμένου

носно заједничари са Богом у Христу, способан је за све, као што вели апостол Павле: „Све могу у Христу који ми даје моћ“ (Фил. 4, 13). Нема никакве сумње да је ово било оно почетно полазиште и сама жижа оног грандиозног светоотачког богословља кроз векове. Осим тога, такво богословље је уоквирено у конституисање једне целосне православне антрополошке мисли, које је нераскидиво повезано са настојањем ерминеvтичког разумевања светоотачког учења и црквеног предања, на такав начин који би суштински допринео да се стваралачки васпостави интегрално православно богословље у дијалогу са савременим светом и човеком.

Савремено богословље треба да покаже да сáмо Јеванђеље Божје јесте сама Тајна Христова, Тајна Христа Богочовека, која је истовремено и тајна човекова, тј. тајна смисла стварања и назначења човека и све твари за вечност, за бесмртно благодитије. Овде се ради о тајни „нествореног обожења“⁷ са Христом и у Христу, али и у човеку све Божје творевине. Првобитни план Божји о творевини је претпостављао сједињење тварне природе с Богом у личности човека, који би онда постојао на начин на који постоји Син Божји. Ово би био онтолошки догађај, без кога не би могла истински да постоји створена природа, наравно уколико постојање посматрамо из перспективе личности и заједнице слободе и љубави Бога и човека. „Ово је било у складу и са жељом Божјом да сва створења вечно постоје возглављена (ἀνακαίφαλεοῦμεν) у Христу. У том циљу, Бог је на крају створио човека по икони својој, тј. створио га је слободним да би се овај кроз заједницу слободе и љубави с Њим у личности Логоса уподобио Божјем начину постојања и обожио се“⁸. Овде говоримо о христолошкој онтологији, где су логоси ствари у ствари воља Божја, са којом је све створено што је створено. А воља Божја јесте да се све сједини са Христом, и да у Њему нађе своју пуноћу и остварење свог постојања. Да би се ово догодило, потребно је да слободно и са љубављу пројавимо вољу Божју својим постојањем, својим живљењем, а воља Божја јесте да се сви сјединимо и будемо у заједници и јединству са Богом, у Христу. У том смислу, треба се искрено трудити и искати да не буде воља наша,

καὶ νεκρουμένου, ἵνα ζήσωμεν“.

⁷ Максим Исповедник, Одговор Таласију, 61 PG 90, 640.

⁸ Мидић, 2012, стр. 162–163.

него воља Божја, воља Очева, као што нам је и показано, како да се молимо у молитви „Оче Наш“.

У Цркви, одрицање од своје воље и од свога „ја“ — што је и суштина црквеног подвижничког живота — јесте поистовећење са вољом Божјом, а која управо жели вечни живот свих у заједници са Христом, у евхаристијском сабрању. Врло је важно овде истаћи да све ово, са богословске тачке гледишта, значи — оправдати онај логос Божји у нама и дати да се он остварује. Наиме, стварајући свет, Бог је о њему имао своје логосе, односно жеље. Свако створено биће, створено је у складу са вечним логосом који Бог има у њему. Важно је истаћи да је тај исти логос заложен и у природи сваког створеног бића. Према томе, уколико се креће у сагласности са логосом сопствене природе, створење се онда креће и у сагласности са логосом који Бог има о њему. Такво кретање Свети Максим Исповедник назива врлинским, односно он одређује врлину као кретање у складу са унутрашњим логосом и логосом Божјим о бићу. Наиме, све што је створено носи тај логос Божји, али он треба да буде усмерен и повезан са нашим јединством са Оваплоћеним Христом. Створено сада свој идентитет задобија у Ипостаси Оваплоћеног Сина Божјег, личносно се са Њим поистовећујући. Обожење као остварење антрополошке пуноће у Личности Оваплоћеног Христа је истоветно са променом идентитета, који се више не заснива на тварној ипостаси, већ на Ипостасном јединству и поистовећењу са Христом, што је као могућност зложено божанском жељом (логосом) о човеку и творевини⁹. Логоси Божји представљају вољу Божју која је ипостазирана у Једном Логосу Божјем, који се, када је дошла пуноћа времена, оваплотио. На еклисиолошком плану, Свети Максим Исповедник ће показати да је Господ Исус Христос центар у коме се сви ти логоси скупљају и

⁹ Овде се ради о тајноводственом приступу христолошко-еклисиолошке тајне постојања творевине какав препознајемо у православном богословском предању. Предраг Петровић је у праву када вели да овај приступ представља својеврсни кључ који „отвара видике богослужбено-символичне природе творевине као предвечно од Бога замишљеног и предодређеног места остварења Тајне Христове. Тајноводствени приступ богочовечанској Тајни постојања као обележје светоотачког богословља уопште, представља и један вид трагања за богоустановљеним невидљивим основањима творевине одакле богодејства проходе кроз видљиве димензије постојања света“ (Петровић, 2019, стр. 157).

сједињују. Бог је овај свет створио да се сједини са Богом у човеку, у Богочовеку Христу, у Личности Христовој, а то значи да га је створио слободно, са вољом и жељом да се то догоди и збуде. Можемо рећи да се та жеља налази свуда у створеној природи, а код човека највише, јер је он икона тога. Због свега овога је човек као логосно, свештено-црквено биће требало да својим животом буде радионица спасења — Црква — за сав тварни свет, да га, кроз свој однос са Богом, у Христу, Духом Светим преображава, освешћује и приноси као најчистију жртву.

Међутим, као што је познато, први човек Адам није остварио овај светотајински призив оцрквљења твари, али је то уместо њега, на најсавршенији начин, остварио нови, есхатолошки Адам, Богочовек Христос. Наиме, Богочовека Христа називамо новим и другим Адамом управо због тога што се у Његовој Личности васпоставља, „рекапитулира“ универзална људска природа. Јединствено и органско тело универзалне људске природе задобија Христа као своју главу. Наиме, у својој Богочовечанској Личности, Христос је објединио и васпоставио људску природу, као што је била јединствена у Адаму пре греха¹⁰, чак и више од тога: показао ју је у Себи као једног новог Човека (Еф. 2, 15), који сада за главу своју има Богочовека. Човечанство се тако усаглашава и сажима на један нови начин постојања, који је отеловљен у личносној Ипостаси Христовој. Први Адам је такође у својој личности рекапитулирао целокупно човечанство, пошто је он био прва и једина егзистенцијална ипостас човечанске природе. Због тога је одбијање првог Адама да оствари живот као однос и заједницу са Богом повукло за собом целокупно човечанство у егзистенцијални промашај, неуспех и у смрт. На тај начин, први Адам је одредио начин постојања човечанске природе, па су због тога његови потомци егзистенцијално били спутани избором свога праоца. Рађали су се и постојали на начин потпуне аутономије природе и без оног неизоставног са-носног личносног односа са Богом.

С друге стране, Оваплоћењем Бога у Личности Богочовека Христа збива се нешто што је супротно и обратно од онога што се збило са првим Адамом. Својим Оваплоћењем, Богочовек Христос

¹⁰ Свети Јован Златоусти, Омилија 34, 3 на 1. Коринћанима, PG 61, 289. Такође видети: Омилија 20, 1 на Ефесцима, PG 62, 135.

ипостазира један нови начин постојања људске природе. Људски живот у Личности Христовој поприма ипостас не више као егзистенцијалну аутономију створене природе, већ као истинско егзистенцијално јединство Бога и човека, као сједињење и заједницу живота божанске и човечанске природе. Због тога, засигурно можемо рећи да Очовечење Бога Логоса представља централни догађај у премудром Божјем промишљању о човеку и свету. „Човекова природа док год није примила Ипостас Очовеченог Логоса Божјег, докле год се човек није сјединио и остварио у Личности Христовој, он сам и његова природа била је без утемељења, без правог ипостасног представљања, то јест, до тада није имала своје истинско реално биће и постојање. Дакле, човеково биће ће постати у правом смислу, утемељено, остварено и бесмртно, само и једино, у слободној и перманентној заједници са Богом, ипостазирано у Личности Христовој, благодаћу Духа Светог“¹¹.

Према томе, Личност Богочовека Христа представља „радикалну новину“ и онтолошку основу спасења човека и света. Ова „радикална новина“ се налази у новом начину постојања, у „целовитом заједничарењу“¹² божанске природе са човечанском и, пре свега, у самој чињеници да сада човек, тј. човекова природа истински постоји због тога што заједничари са Богом у Личности Богочовека Христа. Егзистенцијални и личносни призив од стране Бога упућен човеку на самом почетку (али и непрестано) јесте призив који представља дар или могућност истинског живота и постојања, кроз спасоносни лични однос и љубавну заједницу са Богом. Али такође треба истаћи да и пуноћа човековог слободног одзива и пристанка на тај позив и призив представља једно конкретно „телесно“ историјско присуство, то је „пут“ и спасоносни Богочовечански личносни¹³ начин постојања, који је могућ и доступан сваком човеку, односно то је Богочовечанска Личност Оваплоћеног Логоса Христа.

¹¹ Перић, 2015, стр. 38.

¹² Дионисије Ареопagit, О божанским именима 1, IV, PG 3, 592: „...јер је једном од својих ипостаси уистину целовито заједничарио са нашом (природом)“.

¹³ Можемо слободно рећи да је у православној мисли читав црквени живот обележен Христовим Оваплоћењем и то у толикој мери да је у њему увек присутна ова богочовечанска димензија. Нешто више о термину „богочовечански“ видети у: Тунберг, 2008, стр. 85.

Ово је веома важно нагласити због тога што нас Христос не спасава некаквом променом логоса наше природе, већ тиме што нам својим Оваплоћењем даје могућност да, заједничарећи са Њим, задобијемо нови начин постојања. А тај нови начин постојања значи да Ипостас Сина Божјег сада постаје личносни темељ постојања човека и створене природе. Ово има за последицу да се сада онтолошка истина човека и света темељи на личности, и то на Личности Оваплоћеног Сина Божјег. На основу овога, сасвим је јасно да се у Личности Богочовека Христа, односно кроз тајну Његовог Оваплоћења открива онтолошко утемељење човека и целокупне створене стварности. Само се на овај начин може објаснити зашто се празник Божића, односно Оваплоћења Сина Божјег, торжествује и сверадосно слави, по речима Светог Василија Великог, као: „спасење света и дан рођења човечанства”¹⁴ и као празник свеукупне творевине.

Врло је важно имати на уму чињеницу да Бог ствара свет да би у Христу постојао вечно. Ово је предзамишљени наум Божји, то је Његова жеља да свет постоји вечно у заједници са Оваплоћеним Сином Божјим. Догађај Оваплоћења Логоса Божјег је догађај због којег је све створено, а при том не представља некакво средство које враћа у првобитно стање. Оваплоћење није изнуђено грехом, већ је оно циљ због кога је Бог све створио¹⁵. Овде се јасно показује да постоји само један циљ и крај свих створених бића, а то је недвосмислено Христос и Тајна Христова, како је то на предиван начин показао Свети Максим Исповедник у пасусу који следи: „То је та Велика и Скривена Тајна. То је блажени крајњи циљ (τέλος=савршетак) ради којег је све створено. То је тај дожански циљ (σκοπός), предзамишљен (од Бога) пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак (τέλος), ради којег је све, а он није ни ради чега (другог). Гледајући на овај циљ (τέλος), Бог је створио суштине постојећих бића. Ово је ваистину коначна тачка (πέρας) промишљања (Божјег) и оних о којима промишља, по којој ће (коначној стварности) бити

¹⁴ Свети Василије Велики, Беседа на свето рођење Христово, PG 31, 1473 A: „τῇ ἑορτῇ ἡμῶν Θεοφάνια ἑορτάσωμεν τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμερὰν τῆς ἀνθρωπότητος”.

¹⁵ Лудовикос, 2011, стр. 186–187.

возглављење (ἀνακεφαλαίωσις=сједињење) у Богу свега што је од Њега створено¹⁶. Из свега овога, сасвим је јасно да је Оваплоће-ни Богочовек Христос тај блажени крајњи циљ, који је предвечно „пројектован“, предназначен и предзамишљен у свим сегментима постојања света. Наиме, свет ће постојати као многи Христоси, који означавају Оваплоћеног Логоса који сједињује тварну и нетварну природу кроз човека, али ти многи Христоси неће бити многи и разједињени, него ће се напоследку показати као Један Христос. То се може понајбоље илустровати у Цркви, у Литургији, где у светој тајни крштења сви постају Христоси (харизмени), али нису многи Христоси, него је Један Христос, јер смо сви једно Тело Христово, иако смо многи, који смо у Христа крштени.

Позивајући се на Максимово учење о Оваплоћењу Христовом у контексту православне антропологије, видимо да оно, код Светог Максима, представља централно место у његовом антрополошком богословљу, што засигурно касније постаје и парадигма за православно хришћанску антропологију. Богочовек Христос објављује, усавршава, испуњује и довршава човека. Његовим Оваплоћењем открива се тајанствено призвање човека, а и сама тајна односа Бога, човека и света. Оваплоћење Бога Логоса као премудро Божје промишљање о човеку и свету величанствена је теофанија, која за нас људе постаје и антропофанија. Православно богословље благовести истину да је човек тек у Христу пројављен у својој пуноћи. Ова истина представља фундамент православне хришћанске антропологије. Тајна богочовечности или Оваплоћења Божјег остаје вечна тајна и као таква јесте „од свега новог најновија, једино ново под сунцем“¹⁷. Она образује центар и живо средиште православне теологије и антропологије, сотириологије и духовности.

Православно богословље овим настоји да покаже да је питање антропологије у теолошком дискурсу поистовећено са питањем човековог постојања и живота у Христу, и као такво, представља једно од кључних питања хришћанске теологије. Православна хришћанска антропологија недвосмислено произлази из православно схваћене христологије и еклисиологије и као таква, никако не

¹⁶ Максим Исповедник, Одговор Таласију 60, PG 90, 621. Види такође: Јевтић, 2012, стр. 305–306.

¹⁷ Максим Исповедник, PG 90, 1184.

може бити аутономна. На основу свега до сада изреченога, сасвим је јасно да православна антропологија мора бити смештена у теолошко-христолошку перспективу. Човечност изван спасоносног односа са Богом, у Христу, засигурно губи или изопачује исконски сопствени идентитет. На основу свега овога, јасно је да се православна хришћанска антропологија ултимативно подудара и извире из православне христологије. Богочовек Христос у Себи и самим собом пројављује и открива шта значи бити човек. Такође се јасно показује да у христологији, дакле у чињеници Оваплоћења, православно богословље види основу за конституисање хришћанске аутентичне онтологије и православне антропологије, које су међусобно повезане и прожимајуће.

У Оваплоћењу Христовом, човек се благовести као икона Христова, као потенцијални Христос, који је у својој психофизичкој датости, дакле и душом и телом, саздан за истински живот, за живот у изобиљу, за вечни живот у Богу. Међутим, човек је својим падом, заједно са тварним светом изгубио свој компас правилног односа са Богом, ближњима и светом. У Оваплоћеном Богочовеку Христу се овај однос изнова на правим основама успоставља, правилно одређује и опипљиво разоткрива. Можемо слободно рећи да тек Христовим Доласком за човека све задобија свој пуни смисао и значај и тиме он заузима своје Богом одређено место у постојању, као и пуну могућност остварења свог животног императива и аутентичног теолошког призивања.

III

У православном живом предању и искуству вере слободно, љубавно и личносно општење човека са Богом у Богочовеку Христу, по својој суштини је пројекција логосног, Богом установљеног поретка. Богочовечански поредак најидеалније се остварује у Цркви Божјој, која је Христос Богочовек. У Цркви ми се сабирамо на једном месту, око Агнеца — Јагњета Божјег, Господа Исуса Христа, Који даје живот свету и могућност препорођења и истинског остварења човековог онтолошког призивања. На основу свега до сада изреченог, јасно је да сам препород човека немогућ у првој инстанци без Христа и представља истински дар Божји, а у другој — он је немогућ без истинске вере, односно без човековог добровољно-личносног

срастања са Христом, кроз учлањење у Тело Његово — које је Црква. На овај начин се у православном богословљу пројављује она неизоставна еклисиолошка димензија остварења антрополошке пуноће у Христу. Управо ово представља једну од основних истина Хришћанства која гласи да се само у Христу саопштава човеку реалност његовог бића и битисања, односно да му само Богочовек Христос даје могућност да оствари себе у потпуности и досегне пуноћу свога бића. Ову антрополошку реалност и пуноћу човек постиже у личностној заједници са Богом, у Богочовеку Христу, Духом Светим, кроз благодатно и најинтимније сједињење са Њим, а које се реализује учлањењем у Његово Свето Тело — које је Црква.

Црква није ништа друго него Тело, Организам, Заједница личности, слободна и љубавна заједница јединства и присаједињења Христу, у Духу Светом. Свакако да Црква има и на десетине других појмова и назива, а то је због тога што ниједан од њих не може у потпуности да изрази ту велику Тајну, као што нам о њој благовести Свети апостол Павле рекавши: „Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви“ (Еф. 5, 32). Тајна Христа или Богочовечанска реалност—догађај Христос јесте истовремено и јединствена Богочовечанска Личност Господа нашег Исуса Христа, а који је истинити Син Божји и Син Човечији. А истовремено се под Христом подразумевамо и сви ми остали верници, као евхаристијско свештено сабрање, сабор, као Богочовечанска заједница, која се налази са Њим у присаједињењу и животном срастању. Отац Георгије Флоровски је у праву када каже да је Црква пре једна реалност коју живимо, опитом и благодаћу, учествујући у њеном животу, него што је неки предмет који сада треба да анализирамо и проучавамо¹⁸.

Дакле, у православном богословљу, Тајна Христова је истоветна са Тајном Цркве. Зато можемо рећи да су Христос и Црква једно те исто. Као једно тело и удови, односно удови и срце истог тела — то је та тајна Цркве Христове и сама реалност Цркве. Према томе, треба још једном нагласити да се у православљу ове две стварности Црква и Христос поистовећују и представљају једну јединствену и недељиву стварност. Бог Логос се оваплотио и постао човек управо због тога да би у стварности Његовог Оваплоћења читава

¹⁸ Флоровски, 2005, стр. 368.

творевина кроз човека и у човеку партиципирала¹⁹ у реалности тог догађаја. Важно је истаћи да је Црква заједница која пројављује есхатолошку стварност будућег Царства, и у томе је истоветна са Христом. Христос је у историји присутан као Црква дејством Духа Светога. Потребно је подвући да Црква не представља посебну реалност у којој се јавља Христос, већ се она са Њиме идентификује, пошто је Ипостас Цркве заправо сама Ипостас Христова. Богочовек Христос се пројављује као заједница личности, а Дух Свети је тај који одређену историјску заједницу конституише и чини Црквом, коју апостол Павле назива Телом Христовим, што никако не треба схватити као преносни израз. Због свега овога, постаје јасно због чега се у православљу еклисиологија врло често појма као једно неодељиво поглавље христологије. Врло често видимо да христологија прелази у еклисиологију и самим тим у сотириологију. Разлог за то је чињеница да Христос као Богочовек спасава нас и сав свет, кроз Цркву, у Цркви, Црквом као Заједницом са Богом Живим и Истинитим.

Учлањење у Цркву је велика благодат и благовест за биће човеково, јер је Црква као Тело Бога Логоса јединствена, непролазна и спасавајућа реалност, а човек, као онај чију је природу грех ранио и учинио пролазном, кроз учлањење у Цркву постаје део те непролазне будуће стварности. Литургијско сабирање на једно место јесте сабирање у Тело Христово, сабирање Цркве Божје. То је уједно крајња и коначна воља Божја која ће се у потпуности показати онда када се Царство Божје оствари у пуноћи. То је одлика дожанске доброте, односно онај блажени и коначни циљ због кога је све створено — да све буде сабрано у једно, односно у Једнога, у Христа. Из свега овога, сасвим је јасно да у центру, у најдубљој реалности стварања и спасења, светотајински дејствује велика и надумна Тајна Христова. Човек се сабира у Цркви, у Христу, јер благодат Христова кохезира — сабирно делује на биће човеково, док је ефекат греха у рашчлањивању, раздијању и расејавању човека.

¹⁹ Подробније о проблематици партиципирања, учествовања (тј. заједнице утемељене на заједничарењу, на имању удела) видети у студији Максима Васиљевића: *Човек заједнице у Христѹ. „Учестѡвање у Боѹ“ у доѡсловској анѡројолоѡији Свейѡја Гриѡрија Боѡслова и Свейѡја Максима Исѡведника*. (Васиљевић, 2015).

Човек у Христу, у Цркви поново успева да ослушкује тајанствено знање о вољи Божјој.

Закључујући ово кратко разматрање, нарочито је важно још нагласити да савремено богословље треба да престане да посматра Цркву првенствено као институцију, него она треба да буде схваћена, пројављена и третирана као конкретан начин живота и постојања. Црква је, пре свега, заједница односно скуп односа којима сачињавају образац живљења, управо као у случају Тројичног Бога. У православљу не постоји и није створена аутентична теорија о Цркви као власти и организацији, као некаквом господству и удружењу, као институцији или установи. Такође, хришћанство као Црква се не поистовећује са религијом или са присутним узлетом религиозних осећања, него она треба да представља истински живот света, нови и богочовечански начин постојања и живота, у свој својој динамици и богатству израза. У том смислу, могли бисмо да подржимо став да је Црква, у свом исправном светотајинском разумевању, а не у њеном врло често погрешном историјском тумачењу, Божји благослов и одговор на очекивање савременог човека и света уопште. Суштина Цркве је управо у томе да спасава човека и свет. У том смислу, сведочење православља као Цркве је данас пресудно у стварању тог новог начина живота, у циљу спасења света и због тога она представља једини прави залог за будућност човека и света уопште.

Ми не можемо учинити савремено богословље делотворним и животну важним, све док не будемо имали одговарајућу еклисиологију, која би показала начин, како би то богословско учење било у Цркви применљиво у животу. У том смислу, могли бисмо рећи да је Црква својеврсна пројава теологије, она је нека врста практичне или примењене теологије. Наиме, човек не може да оствари пуноћу свога постојања, своје личносно биће, односно своју личност изван Цркве, јер ако би то било могуће, онда би сама Црква била ирелевантна, односно постала би непотребна и излишна. У том случају, свакако да не бисмо могли говорити афирмативно ни о предоченој проблематици овог излагања о неизоставној еклисиолошкој димензији остварења антрополошке пуноће у Христу. Не бисмо могли говорити о остварењу антрополошког динамизма и максимализма унутар христолошко-еклисиолошке димензије православног поимања ствари. Због свега тога, Црква мора бити

схваћена као место и радионица спасења, где човек може да окуси од своје вечне есхатолошке судбине, а која није ништа друго, до личносно заједничарење у животу самога Бога. Црква у садашњем веку да би била истинита, а тиме и извор бесмртности, требало би да буде верна икона есхатолошке стварности, тј. будућег Царства Божјег. Да би се свет ослободио од смрти, суштина живота Цркве би у савременом свету требало да буде пројава будућег Царства. Према томе, здрава савремена православна еклисиологија је само она која води ка окушању, ка предокушању Царства Божјег у светој Евхаристији, која води ка литургијском искуству светлости, односно ка аутентичном и живом искуству где заједница људи предокушава и изображава свет будућег века, свет будуће заједнице и свет будуће материјалне твари која у Христу, Духом Светим превазилази пропадљивост и смрт.

Dražen Perić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Ecclesiological dimension of the realization of the anthropological fullness in Christ

The paper discusses complex theological issue related to the ecclesiological dimension of the realization of anthropological fullness in Christ, in the context of contemporary theological thought. Contemporary Orthodox theology explicitly emphasizes Eucharistic ecclesiology and Orthodox-understood personalistic anthropology. It can certainly be said that today Eucharistic identity of the Church is strongly underlined and that the personal dimension of man is clearly affirmed. The Church should present to the world the experience of seeing life and existence from the perspective of community with others, that is, in the context of personal relationships. Man's life in the Church as the Body of Christ is personal. Orthodox theology should insist on the experience of a person as a community of freedom and love with another person, in order to come to a correct understanding of that why Christ is the only Savior of man and the world from death, and why the Church is the only way of existence that leads to eternal life.

Key words: Christ, Church, anthropology, incarnation, Christology, ecclesiology, salvation, rationalism, individualism.

Стефан Јовановић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
sjovanovic.173005@bfspc.bg.ac.rs

***Homo technologicus* и концепт пажње као изазови савременој православној еклисиологији**

Айстѝракиѝ: На проблему пажње се есенцијално огледају антрополошка питања и проблеми постмодерног друштва, а који се тичу истине, интегритета, структуре и усмерења. Сва ова питања егзистенцијално обликују људску личност. Ми смо их, стога, сагледали у светлу православне еклисиологије, тачније, сагледали смо како човек технолошког доба са проблемом расуте пажње који га прати може у Цркви да пронађе себе и утемељи своју пажњу. Црква собом окупља све енергије људског бића и усмерава их ка коначном њиховом Циљу. Ако је богословље Цркве увек у комуникацији са светом који га окружује, из изложеног можемо закључити да еклисиологија има једно од централних места у савременом богословљу, те да је његов органски, интегрални део.

Кључне речи: *homo technologicus*, пажња, еклисиологија, фокализација, рекапитулација.

1. Увод

„Налазимо се у универзуму у којем има све више информација, а све мање смисла.“

Jean Baudrillard, *Simulacra et Simulation*

Савремени човек је растрзан у вртлогу наддражајних утицаја света који га окружује. Захваљујући развоју технологије, постали смо много доступнији као примаоци информација. Оптерећеност коју производи овакво стање можемо сматрати главним разлогом

проблема о којем ћемо писати, а то је проблем недостатка пажње у савременом друштву.

Пажњу разумевамо као „фокусирање ограничених капацитета свесног на одређене стимулусе–надражаје, чија се својства запажају и обрађују више него у случају предмета који су ван ње“ (Matsumoto, 2009, стр. 59). За наше истраживање је нарочито битно да ова дефиниција из речника психологије пажњу разуме као нешто: 1) ограниченог капацитета; 2) што је реакција на стимулус; 3) чему се посвећује више пажње него стварима које су ван њеног фокуса. Нас, са друге стране, интересује пажња у светлу њених својстава која чине егзистенцијалну окосницу човека.

Пажња је проблем којег су се Оци Цркве дотицали најчешће посредно и индиректно.¹ Она се често означава појмом „проσοχή“, који представља и пажњу у ширем смислу речи, али и нарочито пажњу према проучавању врлине и врлинском животу (Lampré, 1961, стр. 1180). Међутим, нас више интересује пажња у њеном онтолошком смислу, која означава одређену повезаност са носиоцем пажње, као и њеним објектом. Стога код Отаца треба више обратити пажњу на израз „ἐνστένσις“, који носи значење фиксиране, односно, неометане пажње (Lampré, 1961, стр. 466), оне која није опосредована или приликом које не постоји ништа друго што може одвући пажњу ономе који је усмерен на нешто. Поврх тога, овај израз се најчешће односи на пажњу усмерену према Богу. Код Светог Василија

¹ Оци Цркве се нису ексклузивно бавили питањем пажње, макар не опсежно, изузев њеног места у исихазму, за шта сматрамо да је место по много чему посебно, те нећемо опширније улазити у ту проблематику у овом тексту. О овоме ће, надамо се, бити речи у засебној студији. Ипак, сматрамо да је неопходно да се запитамо шта су о овој тематици писали Свети Оци пре исихазма, будући да је проблем пажње, однос проблем недостатка исте и њене лоше и слабе усмерености, горући проблем данашњице. Идеални човек постмодерне се, тако, преставља као онај који се налази на путу за транстопију, идеално место постчовечанске епохе. Ипак, ово усмерење је крајње неодређено, и парадоксално је да је то заправо пут у самопорицање. Било би занимљиво истражити везу између нихилистичких тежњи и учења о „нирвани“ која су била популарна на Западу у другој половини 20. века и овог нихилистичког усмерења човека постмодерне ка сопственом порицању. Ова веза не изгледа случајна. У сваком случају, место еклисиологије у савременом богословљу, као учења о рекапитулацији све твари у Христу, мора да задобије централно место, које ће бити органски повезано са свом теологијом, будући да је оно једна целина.

Великог налазимо овај термин са овим значењем: „...душа постаје Богоносна захваљујући снази неометане пажње (ἐνατενίσεως) према Богу и Његовој неизрецивој љубави“ (*Commentarium in Isaiam prophetam*, proemium, 3). Користи га и Свети Максим: „најкарактеристичнија особина њихова (добродетеља) је неометана пажња (ἐνατενίσις) ка томе што има истински живот“ (*Opusc.*, scholia, 37C). Ипак, за наше истраживање и испитивање које спроводимо у односу на проблематику недостатка пажње и расуте пажње, проблема са којим се носи савремено друштво, највише су нам од помоћи ове речи Светог Максима:

„Разумевши твар у светлу њене измешаности, то јест, видевши синтезу свега неизрециво међусобно повезаног као откривење јединственог, хармоничног космоса, њихов ум (ум светаца, прим. прев.) се приближио самоме Богу Логосу, који везује и чини јединственим делове у једну целину, и тако су даље редуковали два начина контемплације на један, по којем су, законом простог кретања, пренели свој ум кроз начела битнија до његовог узрока, и повезали су га са тим самим узроком, који окупља и уједињује све што из њега исходи, и, на овај начин, више нису били расути у мноштву, већ су се издигли изнад појединачних начела индивидуалних бића, захваљујући неометаној пажњи (ἐνατενίσεως) ка самоме Богу, који је почетак бића и њиховог кретања, праведно разликовање ствари које су различите, неумањива кохерентност ствари које су помешане, непокретни темељ свега што постоји у одређеном простору, и у ширем смислу, узрок свих бића, како год да их разумемо, и кретања, разликовања, синтезе и утемељености“ (*Amb.* 10, 1137A).²

Анализирајући овај одељак у светлу учења о томе како је Црква икона Бога, које је изнето у *Μισθιαίοιτι*, потрудићемо се да пружимо одговор на питање којим се бави наш рад, а то је на који начин Црква, нарочито у савремено време, доприноси правилном усмерењу пажње, њеном квалитативном преображењу и, коначно, спасењу.

² Занимљиво је да се у структурирању вољне активности, од њеног зачетка, па све до реализације, обично не наводи пажња као једна од његових етапа. Ипак, Свети Максим је помиње на овим местима које смо поменули и чини нам се да се одлично уклапа у систем који он износи. Види: Thunberg, 1995, стр. 218–226.

2. Пажња као онтолошко својство људске личности

Пажња је, поред фокализације, која представља структуру самог акта пажње, карактерисана још једним елементом стварности: интересовањем. Она, дакле, организује свет са којим се сусрећемо на основу хијерархије интересовања, и, по Хусерлу, представља епистемолошку силу која структурира тај свет (види: Luft, 2017, стр. 84). Са друге стране, постоји и одређено „завођење“ од стране самог објекта, али у пасивном смислу, то јест, снага објекта и сила којом привлачи субјект може бити од пресудног значаја у изазивању пажње (види: Palmeirim, 2020, стр. 208). Овај утицај не треба апсолутизовати, јер бисмо у том случају пасивизирали субјект и пажњу удаљили од места сусрета његове егзистенције и воље. Ово је од кључног значаја за разумевање пажње у еклисијалном смислу. Егзистенција и акт хтења личности су у хришћанској онтологији јако блиско повезани. Воља и њено пројављивање представљају актуализовање егзистенције коју смо добили као залог од Бога, како бисмо кретањем, односно том истом вољом, покренули себе ка Богу и сместили свој живот у извор и циљ наше егзистенције.³

Шта пажња представља у овако постављеној хришћанској онтологији? Пажњу можемо разумети као пратеће усмерење целокупне наше егзистенције, која је одговор на питање шта је нама од највеће важности, приоритета у одређеном тренутку. Ако прихватимо да је један од основних утицаја на генерисање и усмерење наше пажње интересовање за неку ствар, које је антецеденс вољног покрета ка њој или од ње, можемо тврдити да је пажња у истој мери као и воља, будући да су у делању блиско повезане, онтолошко својство човека. Дакле, не говоримо више само о психолошком стању, психолошкој активности, већ о пажњи као темељу нашег бића, кормилару који управља путем брода наше егзистенције. Пажња као егзистенцијал је од далеко веће важности за судбину човека

³ Егзистенција коју добијамо при „првом стварању“ је потенцијална у односу на вечно наше постојање, ако је сагледавамо из садашњег тренутка. Међутим, уколико је сагледавамо на начин на који је Бог Отац види, у лику Свога Сина, љубављу, из перспективе већ спасеног света у Есхатону, ова егзистенција је почетак наше вечно, не само потенцијално, већ и активно учествовање у животу Бога. На овај начин ваља разумети речи Светог писма да смо већ спасени у Христу.

у хришћанској онтологији у односу на психолошко одређење, јер је човек ту биће у настајању и његова усмереност, његов покрет га или конституише или раздире до коначног ништавила. Но, о томе ћемо више у даљем тексту.

Према Нансију (Nancy), релациони аспект молитве схваћен као пажња треба читати у кључу човека вере који се налази у стању настајања, у бићу-према Богу: „Ту нам се не открива Бог, као да је Он уопште нешто што може бити презентовано (зато на питање „шта је Бог“ и има и нема одговора) већ ка Богу (I'à-Dieu) или биће-према-Богу (Nancy, 1991, стр. 124).“ Овде се може видети јак утицај Хајдегера, јер и он овај релациони карактер ставља у центар свог промишљања. Пажња је егзистенцијал који феноменолошки повезује субјекат и објекат: није више важно шта нешто јесте, већ је важан однос, релација између двоје.⁴

У овом смислу можемо говорити о пажњи као одлици божанског живота. Када говоримо о пажњи у њеном онтолошком смислу, она представља усмерење бића, личности, ка ономе према коме/чему имамо интересовање. Ово интересовање води у вољни акт. Бог са пажњом ствара сва бића, ипак не уводећи ништа што није просто у своје битије, не стварајући дијастиму. Зашто? Зато што Бог Отац пажњу према свим бићима сагледава у Своме Сину, Богу Логосу. Бића су створена у односу на будуће сједињење са Логосом, Отац своју пажњу и љубав према њима остварује у личности Свога Сина. У односу на ово треба нагласити две ствари: 1) Син Божји је Црква, а у њој се реализује рекапитулација, преображење и спасење људске пажње; 2) на ово мисли Свети Максим када говори да је божанска љубав волети све људе подједнако. Бог са истом пажњом приступа сваком бићу, јер га гледа кроз љубав и пажњу коју има према Сину. Творевина улази у божанско постојање, у бригу Божју према свему што постоји ако своју ипостас смести у Христа, у Цркву. Тада нас Отац познаје и постајемо заједничари живота Свете

⁴ И Нанси, као и Витгенштајн, додуше на другачији начин, говоре о овој релацији. Име представља однос и добија смисао само у употреби. Нанси говори о обраћању Богу: „Мој Бог“ значи: овде, сада, улазим у конкретан однос без конкретног имена... оно тек постаје право име када је адресирано на прави начин“ (Nancy, 1991, 127). О овоме је говорио Витгенштајн када је тврдио да је битно како се нешто каже, користи, а не само шта се каже. Ово „како се нешто каже“ управо има везе са усмерењем пажње, њеном фокализацијом.

Тројице. Пажња Очева према свим бићима је проста, једноставна, јер у животу Божјем нема смрти, дијастиме и било каквог растојања: пажња Очева се не колеба, већ је увек усмерена на Сина и Духа и у Сину Духом према свим бићима, будући да је све створено у Сину. Дакле, основна разлика између пажње људи и пажње Бога је у томе што је Божја пажња непорочна, она се не колеба, увек је преиспуњена љубављу према Сину; речником савремене психологије, неометано је фокализована на један, крајње условно речено, објекат — Сина. Будући да је Црква икона Бога, сваки који се поистовећује са Њом, Телом Христовим, треба да тежи остваривању овакве пажње у своме животу, непорочне, неометане, увек љубављу усмерене према Богу, који је циљ нашег живота.

Циљ (τέλος) даје снагу личности да њена пажња буде активна, а сходно другим утицајима: знању (информацијама), фактицијету, осећањима, а још чешће и недостатку свега наведеног. Човек, сходно Божјој вољи за њега, заложен логосом Божјим у њему, тежи да стане на прави пут, да своју пажњу посвети остварењу те Божје воље. Међутим, човеку је због смрти у свету и његове створености, а онда након пада и из разлога све веће удаљености од Бога и заједнице са Њим, вид замагљен, просуђивање помућено и одлучивање ослабљено. Иако поседује циљ који је утиснут у њега попут печата, који даје снагу његовој пажњи, човек је погрешно усмерава, будући да не зна на ком месту може да оствари своје значење. Једини начин на који може да промени ово је да учини радикални заокрет, да своје расуђивање препусти Христу, а то се остварује у Цркви.⁵

3. Проблем пажње у савременом друштву

Као што смо горе писали, због инхерентне дијастимичности свега створеног, а додатно и због пада и опадања из блиске заједнице са Богом, човек није знао у ком смеру да окрене своју пажњу.

⁵ Христова пажња је увек усмерена на Оца, чак и када гледа на своје ученике и Јудејце. Тако, када Петар каже Господу да не треба да страда, Он му одговара са „иди од мене, Сатано!“ (Мт. 16, 23). Захваљујући сталној усмерености своје пажње на Оца, која се не колеба, сваки други однос бива сагледан у светлу овог усмерења. Исто важи и за молитву у Гетсиманском врту, разговор са женом Самарјанком, итд.

Жеља за вечним битијем, уткана у темељ створених бића, давала је погон њиховој пажњи, али због недостатка очигледног објекта и немогућности да фокализују своју пажњу на жељени објекат, она није могла да испуни своју сврху. Мноштво надражаја из спољног света додатно отежавају пажњи бића да фокализује однос са Богом и заједницу са Њим.

Многи истраживачи природе времена и историје изnose тврдње о томе да је време постало „убрзано“, да се пред нама одиграва „скраћење данашњице“.⁶ Ово се односи на доживљај времена личности као субјекта, из разлога све веће хиперинформисаности. Технолошким напретком је човечанство полако ступало на терен на којем је бивало све више и више засипавано информацијама. То је започело као лакши приступ информацијама које су биле неопходне и које су биле од користи, које су биле тражене. Проблем настаје када започиње засипање огромном количином информација које нису тражене. Захваљујући социолошкој природи друштва у којем живимо, потреба маркетинга или просто креирања јавног мњења по многим питањима, ова количина информација је рапидно порасла, много брже него што су људи имали прилику да се адаптирају на њу. Ово је довело до озбиљних проблема са пажњом људи. Фокализацију је теже остварити него икад, због мноштва утицаја који је ометају. Човек, када се сам налази на ветрометини, као индивидуа, нема велике шансе да се одупре овој олуји информација које га растрзавају и не допуштају да се са пуно пажње посвети неком циљу, а нарочито не ако је тај циљ заједница са Богом Тројицом. Одлика овог приступа се огледа у расипању пажње, у раздељивању, подели, расадирању енергија људске пажње, што је само по себи противТројично дело. Господ сабира и окупља, док је циљ расипања пажње у савременом друштву да води човека од једног до другог објекта пажње, само да би се, након конзумирања, уверио да је то промашај и кренуо до следећег сурогата.

Homo technologicus је цену свог технолошког напретка платио на другим пољима. Брзина тог напретка није дозволила људима да се адаптирају што суштински утиче на њихов интегритет. Расипање пажње, ако је разумемо као егзистенцијал и онтолошко својство

⁶ Овде најпре мислимо на Ритерову школу и Хермана Либера као једног од најистакнутијих писаца по овом питању.

бића, утиче на саму суштину бића људи. У овом смислу, утицање на пажњу људи је једнако као и утицај на њихову слободу: свако манипулисање њоме није дозвољено, јер се тиче основних чинилаца личности.

Све ово о чему смо говорили су симптоми болесног *homo technologicus*-а, са дијагнозом ADHD-а, изразитим дефицитом пажње, или, да се изразимо прецизније, ослабљеном могућношћу фокализације пажње.⁷ Ова „болест на смрт“, „онтолошко обољење“ захтева излечење од Онога који је уништио први и последњи проблем нашег бића, наше онтологије — Христа, који је уништио смрт.

4. Црква као место преображаја и спасења пажње *homo technologicus*-а

Свети Максим Исповедник је у *Мисѣнологији* писао о Цркви и о њеној иконолошкој природи, захваљујући њеном идентитетском поистовећењу са Христом и Његовом спасоносном улогом.

„Јер као што је Бог својом безграничном силом све створио и привео у постојање (биће, прим. прев.), тако све одржава, обједињује и ограничује; повезује промислом својим једно с другим и са Собом и духовна и материјална бића. И као узрок и почетак њихов и циљ држи око себе ствари по природи раздвојене једне од других, чинећи их да се повезују међусобно, силом једне повезаности са Собом као Почетком. Сагласно са том силом све се приводи к уништивој и несмесивој истоветности кретања и постојања, тако да, при свој различитости природа и кретања, ниједно од бића првонасталих не устаје против другог и не одељује се од другог, него је све без збрке сједињено међу собом посредством једне нераскидиве везе као чувара јединственог принципа и узрока. Та веза собом укида и засењује све остале делимичне везе које се запажају код свих бића аналогно природи свакога од њих, али не тако да их руши, уништава или враћа у небиће, него побеђујући их и показујући се изнад њих, као што се показује целина над деловима, или узрок над целином, при чему и сама целина и делови те целине природно је да се показују и да постоје, јер имају целокупни Узрок који светли изнад Њих... На исти начин и света Божја Црква,

⁷ Иако је овај термин повезан са психологијом, чак на изразито медицински начин, овде је повезан са самим бићем, са онтологијом, јер „болест пажње“ значи урушавање Божје слике у човеку.

показаће се, да чини у нама дела слична делима Божјим, будући да је она икона Њега као Прволика... Он не допушта да се елементи створених бића расипају по периферији, него ограничава њихова центрифугална стремљења, приводећи к Себи многоразлична бића, која су добила постојање од Њега, да не би створења и саздања једнога Бога постали потпуно туђи и непријатељи једни другима, немајући где и према коме да пројаве љубав, мир и истоветност између себе, због чега би били у опасности да само њихово биће преобрате у небиће, одвојивши се од Бога... То јединство природним начином и несливајући суштине бића чини Бог, Који, као што је речено, њихове разлике, ублажује и усмерава узводећи их к јединству са Собом, као Узроком, Почетком и Крајем. (*Myst.* 1, 2–5)“

За Светог Максима је Црква икона Бога из разлога што, као и Бог Тројица, превазилазећи делимичне разлике међу њима, уједињује их у Себи као Узроку и Циљу свега што постоји. Оно што је нама јако битно овде је да Бог „ограничава њихова центрифугална стремљења“, а да је Црква икона Божја и ради управо то исто, не допушта „да се елементи створених бића расипају по периферији“. Овакво резонување можемо применити и на пажњу. Пажња расута по периферији бића, окренута ка пропасти и смрти, у Цркви бива враћена на прави пут, узведена ка Богу као Узроку и Циљу свега што постоји. Самим животом у Цркви се превазилази проблем слабе фокализације захваљујући интуитивној очигледности циља због којег смо створени, у живој заједници са живим Богом.

Дефицит пажње и њено расипање се на овај начин решава у Цркви. Савремена еклисиологија има пресудну улогу у пружању одговора на ово егзистенцијално битно питање савременог човека, човека погруженог у технолошки развој на путу развоја трансностије — *homo technologicus*-а. Спасење и обновљење пажње човека није могуће у потпуности зацелити на хуманистичком нивоу. Потребно је било да се сам Узрок и Циљ бића Оваплоти и у себи обједини и фокализује пажњу бића у Себи, потребан је био трансцендентни уплив у историју. Црква је увек пружала ово решење, а данас је неопходно да се оно нагласи више него икада, наративом који ће позвати на сабирање, обнову и преображење на Светој Литургији, са Христом у центру сабрања.

5. Закључак

У закључном разматрању желимо да пружимо одговор на питање постављено на почетку рада: на који је начин проблем пажње у савременом друштву изазов за савремену еклисиолошку мисао? Одговор ћемо структурирати у две поенте:

1) Пажња представља пратеће настројење целокупне наше егзистенције. На овај начин, она постаје онтолошко својство људске личности и тиче се њеног покрета, њене активности у покрету ка Богу и потврди у вечном животу. Она је нека врста антецеденса, претходника вољном акту, јер окреће личност и усмерава енергије бића ка нечему, ка чему затим може да се вољно дела. Стога, мислимо да је од највеће важности да се еклисиологија на јасан, артикулисан и недвосмислени начин позабави овим питањем и пружи одговор из ризнице свог Богочовечанског живота. Ова проблематика је данас нарочито актуелна, будући да у данашњем постмодерном, информационом свету, човек на путу, макар идејног, преласка у постљудско доба и искуство, бива оптерећен огромном количином надражаја из спољног света, највише стварима информативне природе, који оптерећују његову пажњу и одвлаче је од њеног циља, развлачећи је од једног до другог сурогата предзамислишеног циља. Ово погубно утиче на интегритет личности, будући да јој измиче темељ на којем треба да назида своје усмерење ка вечности, ка животу и уместо тога је баца у безизлазни круг антициклева са кореном у створеном свету.

2) Савремена еклисиологија мора да пружи адекватан одговор човеку дигиталног доба. У свом хаосу, који је тешко нашем уму да обухвати, Црква треба да стоји као Невеста Христова, у којој је „све без збрке сједињено међу собом посредством једне нераскидиве везе“ (*Myst.* 1, 2). Ово је веза коју Црква већ исповеда и живи, а коју савремена еклисиологија мора јасно нагласити: наша пажња, поглавито, мора бити усмерена ка Богу и заједници са Њим. Ставити заједницу са Богом као циљ нашег живота, створиће у животу технолошког човека структуру света у којем се више неће налазити у хаосу и расулу, већ ће, захваљујући усмерењу своје пажње на оно за шта смо и створени, моћи на креативан и благословен начин да ступи у однос са свим технолошким достигнућима.

Сматрамо да у ове две тачке: онтолошком својству људске пажње и саборном карактеру Цркве, која сабира све људе и њихове енергије у свим различитостима и истоветностима, треба тражити одговор Цркве на изазове које пред њу поставља човек на свом убрзаном путу ка превазилажењу сопства у светлу развоја технологије. Бог, као објекат наше пажње, у Есхатону њу потпуно трансформише: пажња у вечности нема више ограничени капацитет (она је квалитативно другачија, будући да је сада Бог увек у њеном центру),⁸ постаје реакција на стимулус који је вечан и не постоји ништа друго што може пореметити њену коначну фокализацију на Смисао и Циљ нашег бића.

⁸ Овде је битно нагласити да спасење и преображај пажње који се одиграва стварањем новог човека у Христу укључује потпуно другачију реалност. Укида се смрт и са њом свака дијастима као пројава смрти. Захваљујући томе, сама реалност нашег живота ће бити измењена и тада ће „Бог бити све у свему“ (1. Кор. 15, 28). Стога, немогуће је говорити о поновном отпадању из таквог стања, као што је Ориген говорио да долази до засићења (κοόρος), јер створена бића тада долазе до циља свог постојања, до заједнице са Богом. Види: *Princ.* 1, 3, 8. Такође: Флоровский, 1929, стр. 110; Plass, 1982.

Литература

- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Lampe, G. W. H. (1961). Ἑνατένισις. У *A Patristic Greek Lexicon* (стр. 466). Oxford: Clarendon Press.
- Lampe, G. W. H. (1961). Προσοχή. У *A Patristic Greek Lexicon* (стр. 1180). Oxford: Clarendon Press.
- Luft, S. (2017). The Most Beautiful Pearls: Speculative Thoughts on a Phenomenology of Attention (with Husserl and Goethe). Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology. *Phaenomenologica*, 222, 77–94.
- Matsumoto, D. (2009). Attention. У *The Cambridge Dictionary of Psychology* (стр. 59). New York: Cambridge University Press.
- Nancy, J.-L. (1991). Of Divine Places. У P. Connor (yp.), *The Inoperative Community* (стр. 110–150). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Origenes (1913). De Principiis (Lat. with Greek fr.). У P. Koetschau (yp.) *Origenes Werke V*, GCS 22 (стр. 1–364), Leipzig: Hinrichs.
- Palmeirim, B. M. (2020). Stylizations of Being: Attention as an Existential Hub in Heidegger and Christian Mysticism. *Open Theology*, 6(1), 206–220.
- Plass, P. (1982). The Concept of Eternity in Patristic Theology. *Studia Theologica*, 36, 11–25.
- Sanctus Basilius Magnus (1888). Commentarius in Isaian Prophetam. У J. P. Migne (yp.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 30. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Maximus Confessor (1863). Opuscula theologica et polemica. У J. P. Migne (yp.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 91. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Maximus Confessor (1863). Ambiguorum liber. У J. P. Migne (yp.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 91. Paris: Imprimerie Catholique, 1863.
- Sanctus Maximus Confessor (1863). Mystagogia. У J. P. Migne (yp.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 91. Paris: Imprimerie Catholique.
- Thunberg, L. (1995). *Microcosm and Mediator*. Chicago: Open Court.
- Флоровский, Г. (1929):. Противоречия оригенизма, *Путь*, 18, 107–115.

Stefan Jovanović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

***Homo technologicus* and concept of attention as a challenge to the contemporary orthodox theology**

On the problem of attention, anthropological questions and problems of postmodern society, regarding truth, integrity, structure and designation are essentially reflected. All these questions shape human person in an existential manner. We have, therefore, considered them in the light of orthodox ecclesiology, or to be more exact, we have considered how can a man of technological era, with a problem of scattered attention that follows him, finds himself in the Church and ground his attention. Church in itself gathers all the energies of human being and directs them to their ultimate Goal. If the theology of the Church is always in communication with the world that surrounds it, we can, from everything we said, deduce that ecclesiology deserves one of the central spots in contemporary theology, and that it represents its organic, integral part.

Key words: *homo technologicus*, attention, ecclesiology, focalization, recapitulation.

Букоман Миленковић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
vmilenkovic.193004@bfspc.bg.ac.rs

Христово присуство у Евхаристији: мутилокација, хиломорфизам и Божје свеприсуство

Апстракт: Рад се бави питањем Христовог присуства у светој тајни Евхаристије. Постоји неколико веома различитих гледишта по питању тога шта тачно значи да су Христово тело и крв присутни под видом хлеба и вина. Након што се изложи основних породица ових гледишта, посебна пажња се пружа гледишту познатом као трансупстанцијација. Покушано је да се, уз помоћ појмова из савремене метафизике простора и примене тих појмова на учење о Божјем свеприсуству, као и неких алтернативних теорија супстанце, истражи да ли је могуће заговарати трансупстанцијацију без претпостављања хиломорфистичке теорије супстанције. Осим тога, рад износи два начина на који се може одговорити на питање о томе да ли трансупстанцијација имплицира мутилокацију. Рад се превасходно ослања на резултате до којих су дошли Александар Прус и Хад Хадсон.

Кључне речи: Евхаристија, Христово присуство у Евхаристији, трансупстанцијација, мутилокација, хиломорфизам.

1. Увод

Евхаристија се најчешће схвата као средиште хришћанског литургијског живота. Тумачећи Христове речи установљења на Тајној вечери („узмите, једите: ово је тело моје које се за вас ломи“ и „пијте из ње сви, ово је крв моја“¹), које реферишу на литургијски хлеб и вино, хришћани су, током већег дела своје историје, сматрали да ове речи недвосмислено претпостављају тврдњу да је Христос присутан у литургијском хлебу и вину. Међутим, од XVI века, теолози

¹ Уп. Мт 26, 26–29; Мк 14, 22–25; Лк 22, 19–20; 1 Кор 11, 23–26.

различитих конфесија су почели да нијансирају своја објашњења тачног значења ове тврдње. Тако данас можемо да разликујемо неколико породица разнородних гледишта о онтолошком статусу Христовог тела и крви у Евхаристији. У овом раду ће укратко бити изложена једна класификација наведених гледишта, затим ће изблиза бити размотрено једно конкретно гледиште о онтолошком статусу Христовог тела и крви, тзв. трансупстанцијација. Покушаће да се покаже (i) да је могуће заговорати трансупстанцијацију, а да се притом не претпостави хиломорфистичка (или-ти аристотелијанска) теорија супстанце и (ii) биће размотрене две стратегије за излагање на крај са мултилокацијом коју трансупстанцијација наизглед имплицира (антимултилокационистичка и мултилокационистичка). Алтернативна теорија супстанције коју рад сугерише као конзистентну са трансупстанцијацијом је тзв. теорија голог супстрата; док је стратегија за објашњавање мултилокације, коју би, чини се, требало фаворизовати за потребе теоријски концизније еклесиологије, мултилокационистичка. Рад ће се такође ослањати на неке појмове из савремене метафизике простора и локације, посебно с обзиром на начин на који је Хадсон употребио исте појмове у свом истраживању учења о Божјем свеприсутству (уп. Hudson, 2009).

2. Основна гледишта о Христовом присуству у Евхаристији

С обзиром на то како се схвата онтолошки статус Христовог тела и крви у Евхаристији, могуће је разликовати (уп. Arcadi, 2018, 13–23) три основне породице гледишта: а) Корпореални онтолошки статус, б) Пневматски онтолошки статус и в) Не не-нормални онтолошки статус. У неколико редова ће бити размотрена њихова суштина и тек по неко од различитих под-гледишта која у њих спадају.

Према корпореалном онтолошком статусу Христовог тела и крви у Евхаристији, након освећења литургијског хлеба и вина², Христово тело и крв су суштински (или, како се то понегде назива,

² Питање о тачном или приближно тачном тренутку у току Литургије када се дешава претварање хлеба и вина у Христово тело и крв је ирелевантно за предмет рада.

реално) присутни у Евхаристији. „Суштинско присуство“ овде има значење истоветно оном које се овом термину придаје у свакодневном говору (нпр. када за некога или нешто кажемо да је присутан/тно или да није присутан/тно у некој просторији). Дакле, ако су Христово тело и крв „суштински“ присутни у Евхаристији, они су присутни у истом оном смислу у коме је и неки верник или неки богослужбени предмет присутан на Евхаристији). Једно од основа по коме се даље дели неколико група под-гlediшта у склопу породице корпореалних гlediшта јесте одговор на питање да ли су и хлеб и вино и даље суштински присутни након освећења. Под-гlediшта која на ово питање одговарају одрично се називају трансуспстанцијацијом³. Под-гlediшта која на ово питање одговарају потврдно се називају консусбстанцијацијом⁴.

Према пневматском онтолошком статусу Христовог тела и крви у Евхаристији, након освећења литургијског хлеба и вина, Христово тело и крв су присутни али на не-суштински начин. Основа по којој се даље деле групе под-гlediшта у склопу породице пневматских гlediшта јесте одговор на питање коју улогу играју евхаристијски елементи, а коју улогу Христово тело и крв с обзиром на причасника. Тако, на пример, нека под-гlediшта пневматског типа инсистирају на томе да је управо чин институционално утврђеног преименовања⁵ хлеба и вина у Христово тело и крв оно што чини Христа присутним. Нека пак друга сматрају да су освећење дарова јединствена прилика да Свети Дух дејствује на причасника, док нека трећа сматрају да освећење није чак ни јединствена

³ Унутар трансуспстанцијације, Аркади разликује тзв. римску анихилацију од римске трансуспстанцијације. Према првом гlediшту, суштине хлеба и вина су *йонишћене* доласком Христовог тела и крви, док су према другом ове исте суштине *йрећворене* у суштину Христовог тела и крви (уп. Arcadi 2018, 16). Међутим, ово нијансирање под-гlediшта унутар трансуспстанцијације није неопходно за предмет рада и зато неће бити спомињано у даљем тексту.

⁴ Заговорници консусбстанцијације најчешће објашњавају сапостојање двају суштина под видом хлеба служећи се халкидонским моделом оваплоћења и његовом терминологијом (природа, ипостас итд.)

⁵ Ово становиште о промени се у литератури назива и кембрицком променом. Овакво гlediште о Христовом присуству у Евхаристији заговара се у Baber 2013.

прилика за деловање Светог Духа, него само једна од могућих (уп. Arcadi, 2018, 21).

Према не-ненормалном онтолошком статусу Христовог тела и крви, након освећења литургијског хлеба и вина, Христос је присутан у хлебу и вину исто онолико колико је присутан на свим осталим местима у свемиру. На пример, према предању које Аркади доводи у везу са учењем Улриха Цвинглија (чије гледиште убраја у ову породицу), основна добробит Евхаристије није у неком одређеном онтолошком стању ствари које настаје након освећења литургијског хлеба и вина, него у томе што се умови учесника у Евхаристији могу посебно усредсредити на Христа и њихов однос са њим. Са друге стране, постоје под-гледишта у овој породици која тврде да у Евхаристији не би требало ни учествовати јер се ту не догађа ништа метафизички значајно. Ништа метафизички значајно се, према истом под-гледишту, није догодило ни на Тајној вечери, нити је Христос намеравао да то буде поновљено. (уп. Arcadi, 2018, 22–23)

3. Трансупстанцијација и хиломорфизам

Уколико се сконцентрише на прву породицу гледишта (корпорални онтолошки статус) и, још конкретније, на трансупстанцијацију, запажа се следеће. Наиме, нерв трансупстанцијације се састоји из конјункције двају исказа: Христово тело и крв су реално присутни (скраћено РП) и хлеб и вино су реално одсутни (скраћено РО). Према хиломорфистичкој теорији супстанце⁶, трансупстанцијација се објашњава тако што се тврди да су материја Христовог тела и крви (и њихова супстанцијална форма), од тренутка освећења хлеба и вина, узели на себе све акциденталне форме хлеба и вина (њихов мирис, укус, хемијски и физички састав итд.). Иако у уобичајеним случајевима акциденталне форме хлеба и вина не могу да се појаве без материје хлеба и вина, у случају Евхаристије

⁶ Ово је теорија која, опште је познато, тврди да се свако материјално биће састоји из материје и форме. Оно што чини природу или суштину (на основу које биће може чува јединство и развија се) неког бића јесте форма. Међутим, нека материја може имати врло много различитих форми од којих не чине све његову суштину. Форме које не чине суштину неког материјалног бића јесу тзв. акциденције или акциденталне форме, док је форма која чини ту суштину тзв. супстанцијална форма (Уп. Rea, 2014, 133–137).

Бог (чудесно) узрокује да уобичајене акциденталне форме материје хлеба и вина буду акциденталне форме материје Христовог тела и крви. Међутим, овде ће се покушати да се избегне хиломорфистичка теорија супстанце и да се (РП) и (РО) објасне путем теорије голог супстрата⁷ и појма узетог из савремене метафизике простора, ентензије. Неће се, притом, улазити у разлоге због кога би одбацивање хиломорфистичке теорије супстанце могло бити пожељно. То је велика дискусија која се не би уклопила у основни ток овог рада. Само ће се покушати да се изложи транссупстанцијација без хиломорфизма.

Појам ентензионог присуства је, како је показао Хадсон (Hudson 2009, 209–211), подесан за учење о Божјем свеприсуству. Међутим, тај појам би се, како је већ показао и Прус (Pruss, 2013, 63), могао подједнако добро применити за потребе објашњавања (РП). Пре него што се уведе појам ентензије, потребно је дефинисати појмове потпуног и целосног присуства⁸:

Неки предмет x је потпуно присутан у L у тренутку T ако и само ако x постоји у тренутку T и свако интринзично својство⁹ које x има у тренутку T је присутно у L у тренутку T .

Неки предмет x је у целости присутан у r ако и само ако је x присутан у L и нема ни једног дела од x који није присутан у L .

Неки предмет x је ентензионо присутно ако и само ако је у целости и потпуно присутан на локацији која је већа од једне тачке (r) и за сваку под-област од (r), (r^*), x је потпуно присутно у (r^*).

Појам ентензионог присуства је вишеструко задовољавајућ за потребе објашњавања (РП). С једне стране, захваљујући потпуном

⁷ Ово је теорија која тврди да су једина бића тзв. голи супстрати за које су „закључена“ различита својства која зависе од тих супстрата. Однос голих супстрата и својстава који теорија сугерише се често илуструје примером јастучића за игле у који су убођене различите иглице. Иако иглице и јастучић заједно чине једно биће, иглице се, у начелу, могу одстранити од јастучића који је једини независан и јединствен. Солидна аргументација у прилог ове теорије се може пронаћи у Allaire 1963.

⁸ И овде се следује Прусовим дефиницијама (уп. Pruss, 2013, 63–67)

⁹ Интринзична својства су, познато је, својства које неко биће има без обзира на то какав је остатак света. То су својства без којих бића која их иначе имају више не могу да се сматрају идентичним са собом. Нпр. својство личности за људска бића или својство масености за материјалне ствари.

присутству које подразумева, ентензија омогућава да се тврди да су у олтару након освећења присутни Христово тело и крв са свим њиховим интринзичним својствима (дакле, са онима што их чини Христовим телом и крвљу). С друге стране, захваљујући целосном присутству које подразумева, ентензија омогућава да се тврди да је у Евхаристији дат „цео Христос“ у смислу да ниједан део његовог тела или крви не недостаје. И коначно, захваљујући својствима ентензионог присуства као таквог, могуће је тврдити да је Христово тело или крв присутно у сваком појединачном парченцету или капљици евхаристијског приноса.

Постоји, међутим, једна врста приговора која би могла да се упути идеји о томе да су Христово тело и крв потпуно присутни у Евхаристији. Наиме, чини се да у интринзична својства Христовог тела и крви спадају и њихова тежина и висина. Зашто онда, могло би да се приговори, евхаристијски хлеб и вино не постану тешки и високи колико и Христово тело након освећења? Чини се да ова емпиријска чињеница побија тврдњу која каже да су Христово тело и крв потпуно присутни под видом хлеба и вина. Следујући Прусу, на овакву врсту приговора се може одговорити на барем два начина. Прво што Прус предлаже јесте да се, у духу опште теорије релативности која нам каже да тела немају иста својства када се посматрају из довољно различитих референтних оквира, предложи разликовање интерне и екстерне тежине и висине (уп. Pruss, 2013, 71). У зависности од силе гравитације која на њега делује, као што је познато, тело исте масе (интерна тежина) може имати различиту тежину (екстерна тежина). Исто тако, сматра Прус, може се тврдити да тело има једну висину када се пореди са другим телима, али другу када се не пореди ни са једним (интерну висину). Према томе, ако се узме да су интринзична својства Христовог тела и крви његова интерна висина и интерна тежина, може се кохерентно тврдити да су они смештени у неколико грама и центиметара литургијског хлеба и вина. Други евентуални одговор који Прус предлаже јесте да се тврди да висина и тежина нису интринзична својства¹⁰. За који год од ова два одговора да се определи, могуће

¹⁰ Ово гледиште подупире занимљивим мисаоним експериментом. Замислимо, пише Прус, да негде у просторвремену постоји циновски прстен чији полупречник износи један светлосни дан. Замислимо, затим, да Бог створи једну масивну звезду у центру тог прстена која својом масом угиба континуум

је одбранити тезу да су Христово тело и крв ентензионо присутни у Евхаристији од приговора о привидном недостатку интринзичних својстава Христовог тела и крви.

Објаснити (РО) без позивања на хиломорфичке саставне чиниоце је могуће ако се узме да су хлеб и вино састављени, како теорија голог супстрата сугерише, од супстрата и својстава која су „закачена“ за тај супстрат и да је оно што чини да одређено својство буде „закачено“ за одређени супстрат то што наведени супстрат има одређене диспозиције. Потребно је прво показати да је метафизички могуће да интринзична својства неког супстрата могу да временски претрају нестанак свог супстрата (који их одржава у постојању). За ту потребу ће бити довољна следећа два против-примера: пример грома који почиње да светли и прозводи звук тек неколико секунди након електричног пражњења у облацима или пример змијског тела које наставља да се креће и понаша као живо и након што се обезглави. Као што ови противпримери показују, метафизички је могуће да интринзична својства неког супстрата временски претрају нестанак тог истог супстрата. А ако је нешто метафизички могуће, онда је свакако могуће за Бога који може да учини све што је (логички) могуће. Међутим, у случају освећења литургијског хлеба и вина, Бог не чини само да интринзична својства хлеба и вина (попут укуса, мириса, хемијског и физичког састава) временски претрају нестанак својих супстрата (тј. хлеба и вина), него и да та својства буду „закачена“ за супстрате за који иначе нису, за Христово тело и крв. Ту од помоћи може бити схватање својстава као диспозиција. Као што Прус примећује (Pruss, 2009, 528–529), све што чини да нека диспозиција важи за неки супстрат јесте то што важи један противчињенички кондиционал. На пример, оно што чини да неки супстрат у има својство негативног наелектрисања јесте то што важи: „када би у дошло у додир са негативним наелектрисањем, у би било одбијено“ или

просторвремена. У року од једног дана ће се ово угнуће распрострти до ивице прстена терајући га да се сабије у левак просторвремена, чији је пречник ужи од пречника прстена. Шта ће се десити? Прус сматра да ће се прстен смањити под притиском гравитације како би могао да стане у нову средину. Оно што ћемо добити је исти прстен иако мањег обима. Уколико је тачан, овај мисаони експеримент показује да величина није интринзично својство. Уп. Pruss, 2009, 530.

„када би у дошло у додир са позитивним наелектрисањем, у би било привучено“. Тако би тврдња да супстрат Христовог тела и крви има интринзична својства хлеба и вина могла да буде тачна тако што ће се рећи да Бог чини да противчињенички кондиционали који иначе важе за супстрат хлеба и вина (нпр. „када би се светло спустило на вино, вино би било тамонцрвене боје“) сада важе за Христово тело и крв. На овај начин (РО) добија једно кохерентно објашњење које ни на који начин није овисно од неке хиломорфистичке претпоставке.

4. За и против мутилокације

Једна од могућих импликација трансупстанцијације која брзо пада у очи јесте мутилокација. Наиме, будући да знамо да се света тајна Евхаристије свршава на много места у свету у исто време, онда се чини да смо обавезни да мислимо како Христово тело може бити мутилоцирано¹¹ (М), тј. да може бити (ентензионо) присутно на више места у исто време. Будући да је (М) врло контроверзна метафизичка тема и да, самим тим, може бити оправдано настојање да се нека теорија (у овом случају, трансупстанцијација) не обавезе на тако једну „скупу“ онтолошку последицу, једна од расположивих опција је да се прибегне стратегији за избегавање (М) која би показала како је могуће да трансупстанцијација не повлачи за собом (М). Такву једну антимутилокационистичку стратегију налазимо код Томе Аквинског (*Summa Theologiae* III q. 76 a. 5). Према мишљењу великог схоластичког теолога, може се тврдити да су Христово тело и крв *суштински* (Томин термин) присутни у Евхаристији, али не и просторно присутни. Ако је нешто беспросторно присутно, онда не може бити речи о локацији; а ако не може бити речи о локацији, онда не може бити речи ни о (М). Како, међутим, Христово тело и крв могу бити беспросторно присутни? Аквински сматра да је оно што чини неки материјални предмет просторно присутним чињеница да тај предмет има неке димензије. Неки материјални предмет је, према таквом становишту,

¹¹ Рећи да је неки објекат x присутан на барем две локације, значи тврдити да постоје неке две локације y_1 и y_2 , такве да је x лоцирано на y_1 и да је x лоцирано на y_2 и да су y_1 и y_2 различите локације ($\exists y_1 \exists y_2 [L(x, y_1) \& L(x, y_2) \& y_1 \neq y_2]$). Уп. Gilmore 2018.

суштински присутан у својим димензијама које га, заузврат, чине просторно присутним. Дакле, материјални предмет је директно присутан једино у својим димензијама, а посредно (преко тих димензија) је и просторно присутан. Ту Аквински заузима једно још необичније становиште. Димензије неког материјалног предмета су, по његовом мишљењу, акциденталне форме тог предмета. Због тога, када Бог поништи супстанцијалну форму литургијског хлеба и вина, димензије (као акциденталне форме) литургијског хлеба и вина су и даље одржане у постојању, само што је сада у њима суштински присутно Христово тело и крв. Будући да Христово тело и крв нису присутни у својим димензијама, они нису ни просторно присутни (иако су суштински присутни), па не могу ни бити мултилоцирани. Без обзира на нека особена схватања присуства која Тома заговара у оквиру ове (антимултилокационистичке) стратегије, не би требало previdети да овакво гледиште има одређену објашњавалачку снагу. На пример, ако претпоставимо да је ово тачно, врло је једноставно објаснити зашто има смисла говорити да се Христово тело и крв нису убуђали или сварили у случајевима када дође до буђања или варења причешћа: то је зато што се Христово тело и крв уопште нису ни налазили у простору где се догодило буђање или варење. Међутим, Томино гледиште тек мора да буде одбрањено од неких приговора у вези са претпоставкама на које се ослања. Првенствено, чини се да је немогуће да неки материјални предмет буде суштински присутан унутар димензија које му нису сопствене; затим, нејасно је како нешто може да не буде просторно присутно када се налази у неким димензијама (па макар му оне биле и туђе). Нејасно је, исто тако, како Христово тело и крв могу да имају више различитих димензија (димензије прослављеног тела и димензије литургијског хлеба и вина). Ово су само неки од приговора са којима би заговорник овакве врсте антимултилокационистичке стратегије требало да изађе на крај. Иако је важно да то буде споменуто, овде се неће улазити у наведену опсежну дискусију. Засад ће бити довољно да се спомене да изложено гледиште има своје проблеме.

С друге стране, неки одважнији теолози (нпр. Pruss, 2009, 531–532; Pickup, 2015, 382–387)¹² су спремни да прихвате (М) као онто-

¹² У наведеном чланку, Пикап се ослања на (од мултилокације ништа мање

лошку последицу своје теорије и развијају мултилокационистичке стратегије за излагање трансупстанцијације. Примера ради, Прус предлаже два кохерентна метафизичка модела простора који допуштају да неки (материјални) предмет буде масовно мултилоциран у простору. Према првом моделу, потребно је претпоставити: 1) да се простор састоји из тачака и 2) да на том простору постоји примитивна релација L која може да се успостави између неког објекта z и непразног скупа тачака P тако да LzP значи да је z потпуно присутно/лоцирано у P . У типичним случајевима, један материјални предмет стоји у L -релацији са само једним (непразним) скупом тачака. Међутим, у Евхаристији се дешава чудо. Наиме, Бог чини да Христово прослављено тело и крв¹³ стоје у великом броју L -релација са многим (непразним) скуповима тачака на планети Земљи. Предност овог модела је у томе што се не захтева да дође до промена у интринзичним својствима Христовог тела и крви да би могли да буду мултилоцирани. Све што је потребно јесте да Христово тело и крв стоје у довољном броју L -релација. Према другом моделу који Прус предлаже, потребно је претпоставити: 1) да се простор састоји из мреже различитих релација међу стварима; 2) да постоји релација R_{whd} која одређује локацију и облик неког предмета k , где w обухвата све делове од k , h обухвата све не- k предмете, а d представља удаљеност између w и h . Тако, на пример, у (РП) се дешава да Бог од R_{xud} (где је x литургијски хлеб и вино) ствара R_{x^*ud} (где би x^* било Христово прослављено тело и крв). А у случају много истовремених литургија на више различитих места,

контроверзну) кохерентност појма путовања кроз време. Дискусија о наведеном појму би чинила сувише велику дигресију у односу на главни ток аргументације овог рада. Према томе, иако су његови увиди пажње вредни и занимљиви, овде ће се нагласак бити стављен на Прусове резултате.

¹³ Још нешто што се мора претпоставити када се мултилокација Христовог тела и крви покушава представити преко оваквих модела јесте да се Христово прослављено тело налази на неком месту. Има више различитих кандидата за ту локацију. На пример, може се тврдити да се Христово прослављено тело налази у будућем Царству Божјем (у ком случају се мора претпоставити етерналистичка теорија времена) или да се налази на неком посебном месту које му је Бог Отац наменио након вазнесења. Ово посебно место би могло бити потпуно одвојено од континуума просторвремена у коме ми живимо, могло би имати потпуно другачију топологију итд. У сваком случају, доступно је више спекулативних решења.

Бог чини да Христово прослављено тело и крв могу да стоје у великом броју R-релација. За овај модел важи све што и за прошли, с тим што овај модел имплицира једну занимљиву последицу, на име, то да се Христово прослављено тело и крв могу налазити на позитивној удаљености од самих себе. У складу је са оба изложена модела, у сваком случају, да се тврди да је Христово тело и крв мултилоцирано на мноштву олтара широм просторвремена.

5. Закључне напомене

У овом раду је покушано да се објасни како се трансупстанцијација може заговарати без претпостављене тачности хиломорфизма, како се појам ентензионог присуства искоришћен у савременим истраживањима учења о Божјем свеприсуству може искористити у сврхе тог објашњења и, коначно, како изгледају антимултилокационистички и мултилокационистички одговор на питање о томе да ли трансусптанцијација за собом повлачи мултилокацију. Треба-ло би да буде споменуто и то да се, због природе предмета којим се еклисиогија бави (универзална и локална црква, мноштво и јединство црквених служби итд.), може очекивати да ће се питање о мултилокацији често појављивати у оквиру еклисиолошких истраживања. Штавише, није очигледно да ће, за разлику од случаја Евхаристије, антимултилокационистичке стратегије увек бити на располагању теолозима када се са наведеним питањем бавили у вези са осталим еклисиолошким проблемима. Из тог разлога, сматрам да је теоријски елегантније (у складу са Окамовим сечивом) не користити антимултилокационистичке стратегије нигде (па ни у случају Евхаристије) где то није неопходно, већ се основати на једну мултилокационистичку стратегију која би могла да се примени на што већем броју (ако већ не на свакој појединачној) еклисиолошких проблема.

Литература

- Allaire, E.B. (1963). Baire Particulars. *Philosophical Studies* vol. XIV, 1–11.
- Aquinas, T. (1920). *Summa Theologiae*. Transl. The Fathers of English Dominican Province, приступљено 20. 2. 2021. <https://www.newadvent.org/summa/>
- Arcadi, J. (2018). *An Incarnational Model of the Eucharist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baber, H.E. (2013). The real presence. *Religious Studies* Vol. 49, Issue 1, March 2013: 19–33. <https://doi.org/10.1017/S0034412512000121>
- Gilmore, C. (2018). Location and Mereology. У *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, приступљено 25. 2. 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/location-mereology/>
- Hudson, H. (2009). Omnipresence. У Thomas P. Flint & Michael Rea (yp.), *Oxford Handbook of philosophical theology* (стр. 199–216). Oxford: Oxford University Press.
- Pickup, M. (2015). Real Presence in the Eucharist and Time-travel. *Religious Studies* Vol. 51, Special Issue 3, September 2015: 379–389. <https://doi.org/10.1017/S0034412514000444>
- Pruss, A.R. (2013). Omnipresence, Multilocation, the Real Presence and Time Travel. *Journal of Analytic Theology* Vol. 1, No. 1, May 2013: 60–73. <https://doi.org/10.12978/jat.2013-1.%20001117151718a>
- Pruss, A.R. (2009). The Eucharist: Real Presence and Real Absence. У Thomas P. Flint & Michael Rea (yp.), *Oxford Handbook of philosophical theology* (стр. 512–537). Oxford: Oxford University Press.
- Rea, M. (2014). *Metaphysics: the basics*. London – New York: Routledge.

Vukoman Milenković

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Presence of Christ in the Eucharist: multilocation, hylomorphism, divine omnipresence

The paper deals with the question of Christ's presence in the Eucharist. There are some very different views with regards to what does it exactly mean that the body and blood of Christ are present as bread and wine. After the author had outlined couple of families of views, he devoted his attention to the view commonly called transsubstantiation. By employing some concepts from current metaphysics of space that have been applied to the doctrine of divine omnipresence and by referring to an alternative theory of substance, the author tries to find out whether it is possible to advocate for transsubstantiation while avoiding hylomorphic theories of substance. Besides that, the paper explicates two ways in which one could reply to the question that asks whether the transsubstantiation implies multilocation. The paper is largely founded on the results of research in this area done by Alexander Pruss and Hud Hudson.

Key words: Eucharist, Christ's presence in the Eucharist, transsubstantiation, multilocation, hylomorphism.

Конкретни Еклисиолошки Примери



УДК 272-72 Каспер В.
272-732.2-722.52 Каспер В.

Раде Кисић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
rkisic@bfspc.bg.ac.rs

Локална и универзална Црква у теологији Валтера Каспера

Айсиџаки: Тема овог рада је однос између локалне (односно партикуларне) и универзалне Цркве у теологији Валтера Каспера. Полазећи од новозаветне теологије као и од учења Другог ватиканског сабора, Каспер се односом локалне и универзалне Цркве бави пре свега из пастирске перспективе. Оријентисан на унутаристоријски однос једне Цркве према многим појединачним Црквама, Каспер одбацује представу о историјском и онтолошком првенству универзалне Цркве у односу на локалну Цркву и уместо тога заступа тезу о перихоретичком јединству универзалне и партикуларне Цркве.

Кључне речи: локална Црква, универзална Црква, партикуларна Црква, Римокатоличка црква, Други ватикански сабор.

Тема односа локалне и универзалне Цркве у свим њеним аспектима (између осталих посебно однос између примата и саборности на различитим еклисиолошким нивоима) представља један од највећих савремених изазова не само унутар римокатоличке теологије него и у екуменском и унутарправославном дијалогу.¹ У дијалогу између Православне цркве и Римокатоличке цркве однос локалне и универзалне Цркве се интензивно истражује од заседања Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Православне и Римокатоличке цркве, које је одржано у Равени 2007. године. На овом заседању усвојен је документ „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено

¹ У унутарправославном дијалогу о овим темама види нпр. Матић, 2013; Larentzakis, 2008; Alfeyev, 2008; Chrysavgis, 2016; Матић, 2016; Alexopoulos, 2020.

општење, саборност и ауторитет“², који је, поред тога, изнова подстакао развој дискусије о односу примата и саборности у православној теологији.³

Међутим, премда веома актуелна, тема односа локалне и универзалне Цркве никако није нова у историји хришћанске теологије. Однос између локалне и универзалне Цркве, односно питање јединства и мноштва, никада није престало да заокупља пажњу Цркве већ од првих векова хришћанства. Каспер (2011, 388) сматра да је ово питање стајало у позадини постепеног међусобног отуђења између Истока и Запада да би у оквирима западног хришћанства оно изнова било постављено током расправа о концилијаризму, потом на Тридентском сабору у вези са бискупским седиштима, затим и у расправама око галиканизма, епископализма, а на крају и на Првом и Другом ватиканском сабору.

Премда би се на основу дуге историје разматрања ових тема дало очекивати да данас постоје нека, макар у оквирима традиције једне хришћанске заједнице општеприхваћена, решења, то ипак није случај. Однос локалне и универзалне Цркве је отворена тема у екуменском дијалогу између Православне цркве и Римокатоличке цркве, док је у оквирима римокатоличке теологије ова тема веома жива захваљујући, између осталог, и покрету „Синодални пут“, који је тренутно актуелан у Немачкој. Имајући у виду како екуменску тако и унутаркатоличку актуелност питања односа локалне и универзалне Цркве, свакако би вредно било истражити став кардинала Валтера Каспера о овим питања. Са једне стране, кардинал Каспер је био председник Папског већа за унапређење јединства међу хришћанима, као и копредседавајући Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Православне и Римокатоличке цркве у време када је прихваћен Равенски документ. А са друге стране, као један од најзначајнијих савремених римокатоличких теолога више пута се у својим делима бавио односом локалне и универзалне Цркве, као и практичним последицама разумевања тог односа на нивоу локалне Цркве.

У вези са тим, неопходно је унапред напоменути да су, када је реч о приступу овим питањима, за Каспера кључне две димензије:

² Види Матић, 2013, 160–179.

³ Види Матић, 2014; Alfeyev, 2014; Кисић, 2020.

пастирска и екуменска. Питање односа између локалне и универзалне Цркве за Каспера није пре свега доктринарно и апстрактно, већ пре свега врло практично питање, односно питање са врло практичним консеквенцама за живот конкретне црквене заједнице односно једне бискупије, као и за екуменске односе Римокатоличке цркве. Пастирске импликације овог питања послужиле су и као његов мотив за чувени диспут са тадашњим кардиналом Јозефом Рацингером (потоњим Папом Бенедиктом XVI).⁴ Пишући о том спору Каспер (2013, 371–372) је касније навео: „Moji tekstovi nisu tako snažno proizašli iz sustavne namjere i iskustva koliko iz onih pastoralnih, jer kao biskup velike biskupije iskusio sam sve veće razlike između univerzalnih normi i prakse na konkretnom mjestu. U nekim slučajevima gotovo bi se moglo govoriti o mentalnom i praktičnom raspoloženju. Mnogi vjernici i svećenici više ne mogu shvaćati neke općecрквене propise i ne osvrću se na njih. To se tiče etičkih pitanja kao i pitanja sakramentalne i ekumenske prakse, primjerice pripuštanja pričesti rastavljenih koji su opet sklopili brak ili prakse euharistijskoga gostoprimstva. Biskup ne može pasivno promatrati tu situaciju. Kao biskup, mora služiti jedinstvu. S jedne strane, kao član episkopata snosi univerzalno-cрквену odgovornost i solidarnost s papom i drugim biskupima. S druge strane, on je kao pastir svoje mjesne Crkve solidaran sa svojim klerom i s pitanjima, očekivanjima i potrebama njemu povjerenih vjernika. Drugi vatikanski koncil biskupa obvezuje da sluša vjernike i svoj kler. No kako biskup može to dvoje uskladiti, kada se pozicije tako razilaze kao što se danas?“

Управо због тога што питање односа локалне и универзалне Цркве није пре свега доктринарно и апстрактно питање, за Каспера (2013, 374) је у разматрањима овог питања кључна историјска перспектива: „Odnos univerzalne i mjesne Crkve ne može se razjasniti čisto apstraktno i deduktivno. Crkva je povijesna stvarnost; ono što ona jest, izlaže se u povijesti vođenoj od Boga. Tako svaki odgovor na naše pitanje mora biti pravedan prema konkretnoj povijesti Crkve. Povijesni nalaz je, međutim, višeslojan.“

⁴ Види о томе Кисић, 2012.

Новозаветне представе

Стављајући нагласак на историјску перспективу, Каспер (2011, 226) у разматрањима односа локалне и универзалне Цркве полази од новозаветних представа Цркве и истиче да је у теологији апостола Павла у средишту пажње локална Црква, односно да када апостол Павле говори о Цркви, он ту пре свега мисли на локалну Цркву која представља и оприсутњује једну Христову Цркву на једном конкретном месту. Због тога апостол Павле говори о „локалним Црквама“ у множини, односно о Цркви Божјој која је у Коринту и на другим местима. За Касперово разумевање „локалне Цркве“ кључна је свакако чињеница да свака од тих локалних Цркава није тек део него потпуна Црква, иако као партикуларна није целокупна Црква.⁵

Други важан аспект ранохришћанске еклисиологије представља чињеница да се нити једна од ових локалних Цркава не може посматрати изоловано од других јер је у свим локалним Црквама присутна једна иста Црква Христова (Kasper, 2011, 388). „Свака локална Црква је, штавише, конкретно обличје једне Цркве и упућена на је заједницу са свим другим локалним Црквама“ (Kasper, 2011, 388). Стога се све локалне Цркве налазе у међусобном заједништву (*communio*), а једна од пројава овог заједништва јесте то што на хиротонији једног епископа морају бити присутна најмање тројица других епископа (Kasper, 2013, 374).

Треће, за однос локалне и универзалне Цркве релевантно обележје ранохришћанске еклисиологијекоје, наводи Каспер, представља плуралитет, односно разноликост хришћанских заједница у једној истој Цркви Христовој. Унутрашње јединство Цркве не значи униформност (Kasper, 2011, 227), већ плуралитет Цркава у једној и јединственој Цркви Христовој. У Новом завету је посведочен цео низ различитих уређења хришћанских заједница. Ова различитост се не посматра као противречни плурализам него као

⁵ Види Kasper, 2011, 226: „Wenn Paulus auch von Kirchen im Plural redet, dann meint er damit, wie noch zu zeigen sein wird, Einzelkirchen, welche jeweils die eine Kirche repräsentieren und sie gegenwärtig machen. Jede von ihnen ist nicht nur ein Teil, sondern die Kirche ganz, wenngleich als einzelne nicht die ganze Kirche.“

комплементарно *communio*-јединство сестринских Црква (Kasper, 2011, 226; Kasper, 2013, 288–291).

Полазећи од Тријадологије и новозаветног богословља, Каспер (2011, 227–228) наводи да унутрашње јединство Цркве у Духу Светоме не искључује него подразумева мноштво, односно плуралитет. Већ од Педесетнице у Цркви постоји мноштво народа и језика, као и мноштво различитих дарова који изграђују Цркву, али само један Дух (Kasper, 2011, 227). Ова идеја плуралитета унутар Цркве није остала ограничена на рано хришћанство и Каспер (2011, 228) наводи да идеја јединства у мноштву није била страна ни каснијим богословима као што су Иринеј Лионски и Августин, а посебну афирмацију у новијој римокатоличкој теологији доживела је на Другом ватиканском сабору.

Други ватикански сабор

Касније, развој црквених структура на различитим нивоима организовања живота Цркве (локални, регионални и универзални) резултирао је различитим схватањима односа локалне и универзалне Цркве, а посебно односа између примата и саборности. Сама чињеница да су ова питања разматрана на низу сабора од којих су неки и васељенског карактера, као и да је, упркос прихваћеним канонским одредбама, увек постојала потреба за њиховим даљим разматрањем говори о значају који је Црква придавала овим питањима, али и о комплексности самих питања. Премда се такве појаве извесно могу датирати и у првом миленијуму, у западном хришћанству су универзалистичке концепције Цркве превладале након 1054. Године, да би свој врхунац доживеле на Првом ватиканском сабору у учењу о јурисдикцијом примату папе као и са *Codex Iuris Canonici* из 1917. године (Kasper, 2013, 375–376).

Каспер (2013, 376) истиче да је Други ватикански сабор покушао да изнова нагласи староцрквену концепцију и да је усклади Првим ватиканским сабором: „То се dogodilo naukom o mjesnoj Crkvi, o sakramentalnosti biskupskog posvećenja то о kolegijalitetу episkopata. Poslije koncilske *communio*-ekleziologija pokušala је izvesti те crte које је Konzil naznačio. Izvanredna sinoda biskupa из 1985. nastavila је ту rasparavu те је ustvrdila да је *communio* središnja i temeljna ideja

Drugoga vaticanskog konzila. Ekumenski se pokazala kao izrazito plodna. *Communio* je postao temeljni pojam ekumenske predodžbe cilja“.

Премда у литератури не постоји консензус о томе да разумевање Цркве као *communio* представља централну еклисиолошку идеју Другог ватиканског сабора, велики значај појма *communio* као херменеутичког кључа теологије Другог ватиканског сабора се готово не доводи у питање.⁶ У складу са еклисиологијом заједништва унутар римокатоличке теологије су, након Другог ватиканског сабора, даље развијани концепти Цркве као народа Божјег⁷, колегијалног јединства епископа⁸, синодалности и ауторитета.⁹ Међутим, за Каспера, идеја Цркве као *communio* не може остати на нивоу доктрине, односно не сме остати „аспстрактна теорија“, него се мора конкретизовати у животу Цркве (Kasper, 2013, 54). У том погледу, за живот Цркве су посебно важне синодалне структуре које за Каспера (2013, 61) нису само питање спољашње организације Цркве, него су оне повезане са разумевањем Цркве као заједнице. Упркос великим очекивањима, развој синодалних структура је у постсаборском периоду споро текао и Каспер (2013, 61) критички наводи да могућности постсаборског канонског права нису спроведене у дело, односно да би на нивоу партикуларних Цркава било пожељно поновно оживљавање праксе партикуларних сабора (синода). Залагање за развој синодалне праксе на нивоу партикуларних Цркава и посебно на нивоу универзалне Цркве ипак не сме ићи на уштрб значаја универзалне Цркве, а посебно Петрове службе која би у овом развоју требало да буде не синодално ослабљена него колегијално оснажена (Kasper, 2013, 62).

Међутим, упркос (и до данашњег дана) континуираном залагању за развој и јачање синодалних структура унутар Римокатоличке

⁶ Види нпр. Pesch, 2001, 186: „Ich kann der verbreiteten These nicht zustimmen, sofern von einer *Leitidee*, und zwar präzise einer *ekklesiologischen* Leitidee die Rede ist. Das heißt jedoch nicht, dass der Begriff *communio* in den Konzilstexten nicht eine zentrale Stellung hätte. Doch dies war nicht von Anfang an so, und zudem ist die Stellung des *communio*-Begriffs gerade deshalb so zentral, weil er nicht auf das Kirchenverständnis begrenzt bleibt, dieses im Gegenteil nur in vergleichsweise untergeordneter Weise von ihm erfasst wird.“

⁷ Види о томе Faber, 2013.

⁸ Види о томе Madrigal, 2013.

⁹ Види о томе Kasper, 2013, 60–62.

цркве. Каспер (2013, 373) примећује да је након Другог ватиканског сабора понегде дошло до пренаглашавања плурализма и посебности партикуларних Цркава које има „идеолошке црте црквеног национализма“. А са друге стране, тешко је превидети чињеницу да су унутар Римокатоличке цркве ојачале и централистичке тенденције које се ипак не могу симплификовано свести искључиво на „куријалну жељу за влашћу“ (Kasper, 2013, 373). Овакав развој догађаја довео је, по мишљењу Каспера (2013, 373) и још неких теолога, до губитка равнотеже између партикуларне и универзалне Цркве.¹⁰ Међутим, не улазећи на овом месту у расправу о томе, овде би се могло поставити питање да ли је ова „равнотежа“ уопште и постојала упркос прокламованој тежњи Другог ватиканског сабора да успостави једну такву „равнотежу“, као и да ли усвојени документи Другог ватиканског сабора пружају одговарајућу доктринарну (односно канонску) основу за успостављање једне такве „равнотеже“?

¹⁰ Пред каквим се изазовима Римокатоличка црква налазила у процесу ре-цепције учења Другог ватиканског сабора очигледно је из Касперовог (2013, 108–109) описа атмосфере уочи ванредног бискупског синода из 1985. године: „Pontifikat Ivana Pavla II nedvojbeno znači novu fazu u poslijekoncilskom razdoblju Katoličke crkve. Od samog početka Papa se jasno i nedvosmisleno postavio na temelj Koncila kako bi odatle zakoračio u budućnost. Stalno iznova očitovao je svoju želju da ostvari Koncil. Branjenjem ljudskih prava po svem svijetu, osim toga, dao je nove poticaje i postavio nova mjerila. Unutar Crkve on smjera na produbljivanje i produhovljivanje. U tom smislu taj pontifikat bez dvojbe osobito pazi na unutarnju stabilizaciju i na katolički profil. To je kod nekih neopravdano raspirilo sumnju da je Papi stalo do restauracije. Kurijalne nespretnosti i jednostranosti, prije svega ophođenje s teologijom oslobođenja u kojoj se uza svu dvosmislenost ipak nešto događa i u kojoj se uz neke još nedorađene teze pokazuju i pozitivni početci, dovele su do nepovjerenja, nelagode i razdražljivosti. Tako je 20 godina poslije završetka Koncila unutarcrkvena klima u izvjesnom smislu iskvarena; ona je prema često citiranoj riječi Karla Rahnera postala zimska, štoviše, izrazito ledena. Činilo se da su pojedini, iz konteksta istrgnuti odlomci intervjua kardinala Josepha Ratzingera, knjiga s mnogim dubokoumnim, ali i nekim donekle nepotkrijepljenim i upravo zato za raspravu poticajnim iskazima, konačno potvrdili sumnju da se Crkva vraća u vrijeme prije Koncila. Kardinal Franz König (Beč) nije bez razloga svojem intervjuu dao naslov: 'Crkvo kamo ideš?'“ Поред скице опште ситуације у Римокатоличкој цркви почетком 80-их година XX века, овај одломак пружа добар увид у Касперове ставове о теологији тадашњег кардинала Рацингера и то уочи њиховог диспута о односу локалне и универзалне Цркве.

*Communio notio*¹¹

Наведени губитак равнотеже између локалне и универзалне Цркве, као и извесне недоследности у разумевању појма *communio* подстакле су 1992. године Конгрегацију за доктрину вере да објави документ *Litterae ad catholicam ecclesiam episcopos de a liquibus aspectibus ecclesiae prout est communio – Communio notio* (Писмо епископима Католичке цркве о неким аспектима Цркве схваћене као заједница — *Communio notio*).¹² Објављивањем овог документа Конгрегација је намеравала да, у духу Другог ватиканског сабора, изнова појасни смисао *communio*-еклисиологије односно да појам *communio* доведе у везу са саборским појмовима *народ Божији* и *Црква Христова* и тиме стане на пут неким наводно недоследним тумачењима саборске еклисиологије.¹³ Међутим, објављивање овог

¹¹ О овом документу и о диспуту између тадашњих кардинала Валтера Каспера и Јозефа Рацингера, као и о његовом ширем контексту види Кисић, 2012. Поједине тезе и наводи у овом тексту преузети су из Кисић, 2012.

¹² Види *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als communio* 1 [даље у тексту: *Communio notio*].

¹³ Види *Communio notio* 1–2: „1. Der Begriff Communio -Gemeinschaft- (κοινωνία), dem schon in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine erhebliche Bedeutung zukommt (1), bringt den tiefen Kern des Geheimnisses der Kirche sehr gut zum Ausdruck und vermag zweifelsohne eine Schlüsselrolle im Bemühen, um eine erneuerte katholische Ekklesiologie zu spielen (2). In der Tat ist die tiefere Erschließung der mit der Aussage ‚die Kirche ist Communio‘ gemeinten Wirklichkeit eine besonders wichtige Aufgabe. Hier öffnet sich der theologischen Reflexion über das Geheimnis der Kirche, die ihrem Wesen nach immer neuer und tieferer Erforschung zugänglich ist (3), ein weiterer Raum. Nun werden jedoch im Bereich der Ekklesiologie manchmal Auffassungen vertreten, deren Verständnis der Kirche als Communio-Geheimnis offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich, weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des Communio-Begriffs mit den Begriffen vom Volk Gottes und vom Leib Christi vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als Communio und der Kirche als Sakrament nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen.

2. Da die verschiedenen Aspekte der als Communio bzw. Gemeinschaft verstandenen Kirche für die Glaubenslehre, die Pastoral und die Ökumene von nicht geringer Tragweite sind, hat die Kongregation für die Glaubenslehre es für angebracht erachtet, mit dem vorliegenden Schreiben einige grundlegende Lehrelemente, die als notwendig festzuhaltende Bezugspunkte -auch im erwünschten Prozeß der theologischen Vertiefung- gelten müssen, kurz in Erinnerung zu bringen und wo nötig zu verdeutlichen.“

документа ипак није довело до жељеног разјашњења него је изазвало нове дискусије, између којих је свакако најпознатија она између кардинала Валтера Каспера и Јозефа Рацингера.

Као кључне изазове овог документа, који су изазвали и његову реакцију, Каспер (2011, 389) наводи тврдње о историјском и онтолошком првенству универзалне Цркве у односу на локалну Цркву. Разматрајући однос локалне и универзалне Цркве у *Communio* *notio* се наиме тврди: „Она [sc. универзална Црква] није ‘резултат’ њихове [sc. појединачних Цркава] заједнице; већ она у суштини своје Тајне јесте реалност која онтолошки и временски претходи свакој појединачној Цркви.“¹⁴ У документу се даље појашњава да, према Оцима Цркве, превечна тајна Цркве онтолошки претходи стварању и да она партикуларне Цркве рађа као кћерке. Ова Црква (sc. универзална) је у времену пројављена на Педесетници, а из ње су потом настајале партикуларне Цркве.¹⁵

Позадину овог истицања првенства универзалне Цркве чини сумња Конгрегације за доктрину вере да је у тадашњој римокатоличкој теологији долазило до занемаривања теолошког појма Цркве односно до свођења Цркве на њено емпиријско обличје. Сходно томе, и универзална Црква је, према мишљењу Конгрегације, неретко посматрана као збир односно сума локалних Цркава.¹⁶ Конгрегација је због тога сматрала да је саборски став изражен у

¹⁴ *Communio notio* 9: „Sie ist nicht das ‚Ergebnis‘ von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine je der *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.“ Види Кисић, 2012, 227.

¹⁵ Види *Communio notio* 9: „In der Tat geht nach den Vätern die Kirche, die eine und einzige Kirche, in ihrem Geheimnischarakter *ontologisch* der Schöpfung voraus (42), und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. In der Zeit tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals spricht die Kirche alle Sprachen (43).“

¹⁶ Види *Communio notio* 8: „Die Gesamtkirche ist demnach der *Leib der Kirchen* (36). Darum kann der Begriff der *Communio* analog auch auf die Vereinigung der Teilkirchen angewandt und die Gesamtkirche als eine *Gemeinschaft von Kirchen* verstanden werden. Manchmal aber wird die Idee ‚Gemeinschaft von Teilkirchen‘ so gebraucht, dass dabei die Vorstellung von der Einheit der Kirche in ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt abgeschwächt wird, bis hin zu der Behauptung,

конкретно утиче на епископску службу у локалној цркви, јер је он у време избијања спора био епископ у Ротенбург-Штутгарту. Његово реаговање стога треба посматрати пре свега у пастирско-канонском, а не систематско-теолошком контексту. Овај угао гледања је донекле довео до (неутемељених) оптужби да Каспер превиђа божанску идеју Цркве и да је фокусиран на њено емпиријско обличје (Kasper, 2011, 390).

Своје теолошке позиције у овом спору, али и своје одређење односа локалне и универзалне Цркве Каспер темељи на теологији Хенрија де Лубака који о томе пише: „Универзална Црква [Gesamtkirche] која би претходила, или која би се представљала као у себи постојећа изван свих појединачних [sc. локалних] Цркава је само апстракција“ (Kasper, 2011, 389–390). Каспер (2013, 390) се такође позива и на Папу Павла VI који у *Evangelii nuntiandi* говори да би свака појединачна Црква осиромашила ако би се својевољно одвојила од универзалне Цркве, али, са друге стране, универзална, односно по целом свету раширена Црква би била апстракција када кроз партикуларне Цркве не би добијала своје обличје и живот. Поред тога, и Медард Кел (2003, 222) у свом тексту о диспуту кардинала сматра да је тврдња да универзална Црква конкретно постоји само у појединачним Црквама и да нема неку од њих независну „ипостас“ из које би онда биле изведене појединачне Цркве, сасвим у духу постсаборске теологије.²⁰

Полазећи са ових теолошких позиција, Каспер у једном од текстова²¹ насталих у оквиру диспута наводи да би се са *Communiois notio* могао сложити у три тачке: а) да је Христос желео једну Цркву, која данас „субзистира“ у Римокатоличкој цркви; б) као што универзална Црква постоји „у и од“ локалних Цркава, тако и свака појединачна Црква постоји „у и од“ једне Христове Цркве. Каспер (2013, 377) овде истиче: „Jedinstvo Crkve jest, dakle, *communio-jedinstvo* koje isključuje egoizam i nacionalnu samostalnost mjesne Crkve. Mjesna i univerzalna Crkva međusobno se uključuju“; в) као што локална Црква није део универзалне Цркве тако ни универзална Црква није сума или производ удруживања локалних Цркава. Каспер (2013, 377) у овом контексту посебно наглашава да су локална

²⁰ Види такође Кисић, 2012, 226.

²¹ Види оригинални текст Kasper, 2000.

и универзална Црква узајамно повезане, да се прожимају, односно да су у перихоретичком односу.

Међутим, и поред ових слагања са *Communio notio*, Каспер истиче и очигледна неслагања са позицијама кардинала Рацингера, а тиме у суштини и са појединим интерпретацијама документа *Communio notio*. Када је реч о историјском аргументу, односно о тврдњи да универзална Црква историјски претходи свакој локалној Цркви, Каспер (2011, 391), позивајући се на Михаела Теобалда, наводи да извештај Дела апостолских о Педесетници представља „konstrukciju u stilu Lukine tradicije“ (Kasper, 2013, 378) и да су од самог почетка и у Галилеји, изван јерусалимске заједнице, постојале хришћанске заједнице. Стога, када је реч о унутаристоријском постојању Цркве, а то је оно што Каспера пре свега интересује, јединство Цркве је увек јединство (једне Цркве) у мноштву (локалних Цркава), односно јединство и мноштво су (посматрано временски) истовремени и међусобно се перихоретички прожимају. Црква Педесетнице је, дакле, уједно и универзална и локална Црква (Кисић, 2012, 229).

Међутим, Рацингер већу пажњу и значај приписује онтолошком аргументу, односно тези о преегзистенцији Цркве. Теза о претпостојању Тајне Цркве у икономији Божјој је и светописамски и светоотачки утемељена и Каспер (2013, 379) сматра да се она не може оспорити али, са друге стране, сматра и да она не може послужити као основа за тврдњу о онтолошком примату универзалне Цркве: „Jer tko kaže da se preegzistencija može razumijevati samo za univerzalnu Crkvu, a ne i za konkretnu Crkvu 'u i od' mjesnih Crkava? Zašto jedna Crkva ne bi preegzistirala kao Crkva 'u i od' mjesnih Crkava? Teza o preegzistenciji Crkve zato ne dokazuje ništa za tezu o primatu univerzalne Crkve. Preegzistenciju Crkve može isto tako utemeljiti teza o simultanosti univerzalne i partikularne Crkve, koju zastupam ja i mnogi drugi“. Нешто касније Рацингер (2001) је, када је реч о онтолошком првенству, понудио алтернативно решење, наводећи да би уместо онтолошког можда боље било говорити о „телеолошком првенству“ универзалне Цркве односно о „унутрашњем приоритету Божје идеје о једној Цркви у односу на сва њена емпиријска остварења у партикуларним (локалним, појединачним) Црквама“ (Кисић, 2012, 233).

Остајући заинтересован пре свега за историјску раван постојања Цркве и пастирски мотивисан, Каспер није улазио у даље продубљивање питања која су за њега мање или више спекулативног карактера. Наиме, наглашавајући да њега пре свега интересује унутаристоријски однос између локалне и универзалне Цркве, Каспер (2011, 391) наводи да „телеолошко првенство једне преегзистентне и есхатолошке Цркве“ није ни било тема дискусије нити га је он оспорио. Кључни значај за њега, и ту је према његовом мишљењу дошао до консензуса са кардиналом Рацингером, има чињеница да на историјској равни постоји прожимање локалне и универзалне Цркве, те да се може говорити о њиховом перихоретичком јеринству.²² У оквирима историјског постојања Цркве, ово искључује било какав примат универзалне у односу на локалну Цркву.

Закључак

Перихоретичко јединство локалне и универзалне Цркве је према Касперу (2011, 391) нешто сасвим посебно, односно неупоредиво са световним структурама и искључује сваки како централизам тако и федерализам. Међутим, будући да је Црква богочовечанска стварност, Каспер (2011, 391) сматра да овако схватање Цркве мора имати конкретне последице како у пракси тако и у канонском устројству Цркве. Поред тога, у животу Цркве је неопходно стално тражити исправан баланс између јединства и легитимног мноштва. Овоземаљска Црква треба тежити ка јединству у свему суштинском, али у свему другом треба допустити самосталност и разноликост. Ипак, практична примена ове, између осталог, и екуменски релевантне формуле се више пута у новијој црквеној

²² Види Kasper, 2001: „I am all the more grateful that Cardinal Ratzinger now affirms our common ecclesiological foundations and even agrees with the formula that local churches and the universal church are incorporated into and interpenetrate one another, so that one can speak of their being simultaneous. If this formulation, as Cardinal Ratzinger says, holds true for the church as it has existed throughout history, then I no longer care to attribute too much importance to the really rather speculative question of whether the situation is precisely the same or perhaps different with regard to the pre-existence of the church. In any case I can invoke for my position a witness as prominent as Henri de Lubac, whom both Cardinal Ratzinger and I highly respect as one of the Church Fathers of present-day theology.“

историји, али и тренутно у Римокатоличкој цркви показала као (пре)велики подухват. Где је граница односно баланс између јединства и различитости и колико различитости може издржати јединство? Колико посебности (и самосталности) на пољу доктрине потребује локална Црква да би одговорила специфичним пастирским изазовима који се у конкретном времену и на конкретном месту пред њу постављају? „Синодални пут“ Цркве у Немачкој и њиме узроковане напетости у односима са Ватиканом и Папом Фрањом тренутно су најактуелније сведочанство чињенице, да ће однос локалне и универзалне Цркве још дуго бити отворена тема у римокатоличкој теологији.

Литература

- Alexopoulos, T. (2020). Primat und immanente Trinität. Eine orthodoxe kritische Betrachtung jener Ekklesiologie, die den Primat innertrinitarisch zu verankern sucht. *Ökumenische Rundschau* 1/2020, 72–93.
- Alfeyev, H. (2008). Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition. *Una Sancta* 3/2008 (63. Jahrgang): 225–233.
- Alfeyev, H. (2014). Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective. Преузето 21. 11. 2020 са <https://mospat.ru/en/2014/11/09/news111091/>
- Chryssavgis, J. (2016). *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium* (1964). Преузето 06. 03. 2021. са http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html
- Faber, E.-M. (2013). Volk Gottes. У М. Delgado / M. Sievernich, *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute* (стр. 168–185). Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Kasper, W. (2013). *Crkva Isusa Krista. Ekleziološki spisi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kasper, V. (2020). *Da svi budu jedno. Putevima jedinstva*. Beograd: Beogradska nadbiskupija.
- Kasper, W. (2000). Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger. *Stimmen der Zeit*, 218. Band, 795–804.
- Kasper, W. (2011). *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Kasper, W. (2001). Letters From the President of the Council for Promoting Christian Unity. *America*, November 26, 2001 (Vol. 185 No. 17, Whole No. 4549), преузето 4. 3. 2021. са http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=1260
- Kasper, W. (2012). *Wege zur Einheit der Christen*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Kasper, W. (1999). Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes. У W. Schreer / G. Steins, *Auf neue Art Kirche sein* (FS J. Homeyer), München 1999, 32–48.
- Кисић, Р. (2020). Primus sine paribus: Одговор на текст Московске патријаршије о примату. *Саборносьи* 14 (2020), 199–214.

- Кисић, Р. (2012). Расправа кардинала Рацингера и Каспера о односу локалне и универзалне Цркве. У Б. Шијаковић (ур.), *Срѣиска ѣеологија данас*, Књ. 3, Београд 2012, 223–235.
- Kehl, M. SJ (2003). Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universal-kirche und Ortskirchen. *Stimmen der Zeit*, 221. Band, 221–222.
- Larentzakis, G. (2008). Die Strukturen der orthodoxen Kirche und das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel: Seine gesamtorthodoxen Aufgaben. *Una Sancta* 3/2008 (63. Jahrgang), 207–224.
- Madrigal, S. SJ (2013). Kollegiale Einheit. У М. Delgado / М. Sievernich, *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute* (стр. 186–204). Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Матић, З. (2013). *Да истинујемо у љубави. Званични доѣословски дијалоѣ Православне и Римске катѣоличке цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Матић, З. (2014). Примат у Цркви — званични став Руске православне цркве и наставак православно-католичког дијалога. *Саборност* 8 (2014), 53–67.
- Матић, З. (2016). Документ из Кјетија (2016): Саборност и примат током првог миленијума. *Саборност* 10 (2016).
- Pesch, O. H. (2001). *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg: Echter Verlag.
- Ratzinger, J. (2001). The Local Church and The Universal Church. *America*, November 19, 2001 (Vol. 185 No. 16, Whole No. 4548), преузето 4. 3. 2021. са <https://www.americamagazine.org/issue/351/local-church-and-universal-church>
- Ratzinger J. (2000). Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium. Преузето 6. 3. 2021. са <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/veliternum-signia.josephus-ratzinger.01.html>
- Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als communio* (1992). Преузето 5. 3. 2021. са http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaiht_doc_28051992_communionis-notio_ge.html
- Wenzel, K. (2005). *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.

Rade Kisić

Universität Belgrad, Orthodoxe Theologische Fakultät, Belgrad

Lokale und universale Kirche in der Theologie von Walter Kasper

In diesem Artikel wird das Verhältnis zwischen der universalen und der lokalen (bzw. partikularen) Kirche in der Theologie von Walter Kasper untersucht. Von der neutestamentlichen Theologie und der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgehend beschäftigt sich Kasper mit der Beziehung zwischen der universalen und der lokalen Kirche vor allem aus der pastoralen Motivation. Auf das innergeschichtliche Verhältnis der einen Kirche zu den vielen Einzelkirchen bedacht, lehnt Kasper die Vorstellung von einem historischen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor der Ortskirche ab und vertritt stattdessen die These von der perichoretischen Einheit von Universal — und Einzelkirche.

Keywords: lokale Kirche, universale Kirche, partikulare Kirche, Katholische Kirche, das Zweite Vatikanische Konzil.

УДК 272-732.2-72 Бенедикт XVI, папа
271.2-72-1

Милош Ненезић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
mnenezic.193001@bfspc.bg.ac.rs

Еклисиологија папе Бенедикта XVI и њене паралеле у православној еклисиологији

Апстракт: Кардинал Рацингер, потоњи папа Бенедикт XVI слиједећи теологију Другог ватиканског сабора, у центар свог размишљања о Цркви ставља појам *communio*, те на њему гради своју еклисиологију. За њега, Црква је заједница која се пројављује на двије равни: на вертикалној као заједница Бога и вјерника који слободно ступа у лични однос са Богом; на хоризонталној, као заједница вјерника који су слободно, кроз крштење ступили у заједништво са браћом и сестрама у вјери. Чланови ове заједнице окупљени око једног хљеба и једне чаше творе нови народ Божји. Из овога произлази да је евхаристија оно што Цркву чини Црквом, и да је Рацингерова еклисиологија евхаристијска. Будући да ова еклисиологија, као једно евхаристијско виђење свијета заузима централно мјесто у православној богословској мисли, могуће је направити паралеле између Рацингерове еклисиологије и православне евхаристијске еклисиологије.

Кључне речи: Папа Бенедикт XVI (Јозеф Рацингер), евхаристијска еклисиологија, евхаристија, *communio*, Други ватикански сабор, заједништво.

Увод

Еклисиологија заузима централно мјесто у Рацинговој теологији. Његова докторска теза „Народ и Дом Божји у Августиновом учењу о Цркви“, одбрањена 1951. године, била је из подручја еклисиологије. Као савјетник келнског архиепископа Фрингса учествовао је на Другом ватиканском сабору као савјетник, на коме је дао свој допринос и у изради догматске конституције о Цркви: *Lumen gentium*. Касније као управитељ Конгрегације за исправност

вјере, често је био у прилици да пише, тумачи и брани еклисиологију Сабора од бројних злоупотреба и погрешног разумијевања¹.

Већ на самом почетку ваља истаћи да у Рацингеровом теолошком опусу можемо уочити неколико фаза, које се надовезују једна на другу. Ово је видљиво и у његовој еклисиологији. Због обима овога рада, нећемо приказати све аспекте његове еклисиологије, већ два најважнија: евхаристијску еклисиологију и појам заједништва. Како су ова два појма врло значајна и у савременој православној богословској мисли, покушаћемо приказати паралеле.

1. Евхаристијска еклисиологија

Покушавајући да одреди природу и суштину Цркве, Рацингер се обраћа Новозавјетним списима. За њега, почеци Цркве видљиви су на самом почетку Христовог спаситељског дјела. Христос као Месија, окупља своје апостоле, њих дванаест, дајући им задатак да проповједају Царство, а на самом крсту, када је принио себе на жртву из његовог тијела „теку крв и вода, евхаристија и крштење као извор нове заједнице“ (Рацингер, 2001, стр. 36) конституишући тиме Цркву. Крштење и евхаристија, свете Тајне које истичу из Христовог распетог тијела и дају се људима, показују да Христос кроз своју жртву нас уводи у однос са Богом, а кроз ово испуњава своју мисију, да приведе читаво човјечанство у јединство са Њим.

Новозавјети термин за Цркву — *ekklesia*, према Рацингеру, употребљаван је у смислу саморазумјевања Цркве као последњег и коначног сабора народа Божјег. Ово је перцепција која је повезана са наставком спаситељне историје и онога што има тек доћи; подразумјева своје различите изразе и облике, од партикуларне, локалне заједнице вјере до једне, саборне и свесабирајуће Цркве Христове (Упореди: Hill, 2009, стр. 284–287) Ова свесабирајућа Црква оформљена је око христолошког центра „који је окупљање вјерника на трпезу Господњу. Увијек је Господ (Христос) тај који у својој жртви окупља свој народ. На свим мјестима то сабрање је једно“ (Ratzinger,

¹ Најзначајнија Рацингерова дјела у којима се бави еклисиолошким питањима су: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (1969), *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (1982), *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie* (1987), *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen* (1991) и *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (2002)

1996, стр. 18). Према светом апостолу Павлу, пише Рацингер, еклисиологија је немогућа без темељне христологије, а која је утемељена на светим тајнама крштења и евхаристије. Ове двије Тајне отварају нам тајну заједништва са Тројицом (Ratzinger, 1996, стр. 33).

Опис Цркве као „тијела Христовог“ утемељен је на једној библијској идеји која садржи у себи семитску концепцију „заједничке личности“, само што сада људи нису дио Израиља, већ дио Тијела Христовог, и ово остварују учешћем у Евхаристији (Упореди: Hill, 2009, стр. 286). Даље, овај еклисиолошки наратив проналази и у Дјелима апостолским, а он у себи садржи „игру разноврсности и јединства, универзализма и партикуларизма“ (Ratzinger, 1996, стр. 43) што показује како се рана Црква носила са различитошћу и јединством у контексту свога времена.

Рацингер расвјетљава идеју да је Црква мистично тијело Христово, тиме што је Христос у њој стално присутан. Кроз Цркву, Његово присуство у свијету је најјасније уочљиво. Бити у Христовом присуству значи узрстати од унутра ка споља кроз: молитву, љубав, заједништво, свете тајне и наду. Сви хришћани су заједнички Црква, и сви су призвани да буду и имају задатак да буду Христово присуство у свијету, како самостално, индивидуално тако и кроз заједницу са другим хришћанима. Сви чланови Цркве имају заједничку одговорност за стални процес обнове Цркве. Као што се сви живи организми обнављају, тако се и Црква, живи организам, обнавља², али и у овој обнови она остаје евхаристијска заједница и тијело Христово које сабира заједнице расуте по свијету у једну Цркву.

² Упореди са: „Anyone who wants to cling merely to the words of Scripture or the patterns of the early Church banishes Christ to the past. The result is either a faith that is completely sterile and has nothing to say to today or an arbitrariness that jumps over two thousand years of history and throws it into the dustbin of failure while dreaming up for itself how Christianity was really meant to appear according to Scripture or according to Jesus. However, what emerges can only be an artificial product of our own making that has no lasting power. Genuine identity with the origin is only to be found where there is also the living continuity that develops in and thus preserves it“. У: Ratzinger, 2008. стр. 7.

2. Заједништво — *communio*

Појам *communio* — заједништво, централни је појам Рацингерове еклисиологије. Одређење Цркве као *communio*, које је донијела Специјална синода епископа 1985. године, било је врло срдечно прихваћено од стране тадашњег кардинала Рацингера. Он пише о томе да, иако се овај термин не појављује у догматској конституцији о Цркви *Lumen Gentium*, нити у осталим документима Сабора, он може служити као синтеза свих значајних аспеката Саборске еклисиологије (Ratzinger, 2002, стр. 67.)

Суштински елементи појма *communio* садржани су у 1Јов 1, 3, а који могу послужити као темељ за правилно разумијевање исхода: „Што видјесмо и чујемо то јављамо вама да и ви са нама имате заједницу; а наша је заједница са Оцем и Сином његовим Исусом Христом“. У овим стиховима „долази на видјело полазишна тачка стварности зване *communio* — заједништво, наиме, сусрет са оваплоћеним Сином Божјим, Исусом Христом, који долази људима у проповједи Цркве. Тако настаје међусобно заједништво међу људима, које са своје стране почива на заједништву с троједним Богом. Заједништво са Богом посредује се заједништвом Бога са човјеком, који је у Исусу Христу особа. Сусрет са Исусом Христом ствара заједништво са њим самим, те тако са Оцем у Духу Светом, то заједништво уједињује потом људе међусобно“ (Ratzinger, 2002, стр. 62–63).

Као начелник Конгрегације за исправност вјере, Рацингер у „Писму епископима католичке цркве о неким аспектима цркве као заједништва“, тврди да концепт заједништва, изражава срж тајне Цркве и свакако може бити решење за обнову католичке еклисиологије. У истом пасусу он Цркву назива „тајном заједништва“, сматрајући да ово разумјевање треба да се integriше у концепт Цркве као народа Божјега, тијела Христовог и цркве као знака (сакраманта) у савременом свијету (Ratzinger, 1992).

У овом сусрету са оваплоћеним Христом, сваки човјек има пуно слободу да каже Божјем позиву и уђе у заједништво са Светом Тројицом. Оно је једино могуће кроз вјеру и улазак у Цркву, а што треба бити пропраћено радосном надом у потпуно јединство са Оцем у небеској цркви у Есхатону. Заједништво је благодатни дар Божји који се открива на двије равни: на вертикалној (заједништво

са Богом) и на хоризонталној (заједништво човјека са браћом и сестрама у вјери). У Цркви, ова два аспекта су уједињена, па је оно истовремено и хоризонтално и вертикално, као и видљиво и невидљиво. Оно се темељи и остварује у евхаристији, то је заједништво са светима у Светом Духу, нераскидива веза између земаљске и небеске Цркве.

У учењу о заједништву, појављује се и разлика између партикуларне и универзалне цркве³. За Рацингера, универзална Црква није скуп многих локалних заједница, већ много више од тога. Она онтолошки предходи свакој партикуларној Цркви, и свака партикуларна Црква добија потврду своје еклисијалности из заједништва са универзалном црквом. Евхаристија и епископат осигуравају заједништво међу црквама. Епископ начелствује евхаристијском службом своје партикуларне Цркве, али то никада није чин који се тиче само ње саме, већ је она учешће у животу једне, свете, саборне и апостолске Цркве, а сваки епископ, а посебно епископ Рима је вјечни и видљиви извор овога заједништва.

Уласком у локалну цркву, сваки појединац преко крштења и евхаристије улази и у саборну, универзалну Цркву⁴. Заједништво које обликује живот цркава изражава се и кроз чврсто јединство које се налази у универзалној Цркви, а такође и кроз плуралитет и различитост обреда, културе, институција, друштава, и вођство међу црквама. Цркве које нису у заједништву са Римским епископом, нарочито Православне, такође имају заједништво, али оно је због немања јединства са Римом несавршено. Надаље, Рацингер као најбољи модел црквеног заједништва предлаже Богородицу Марију: „Богородица је модел црквеног заједништва у вјери, милосрђу

³ Питање примата универзалне над партикуларном Црквом, покренуло је и чувену расправу Рацингер–Каспер. О овоме опширније видјети у: Кисић, 2012.

⁴ „The Bishop is a visible source and foundation of the unity of the particular Church entrusted to his pastoral ministry. But for each particular Church to be fully Church, that is, the particular presence of the universal Church with all its essential elements, and hence constituted after the model of the universal Church, there must be present in it, as a proper element, the supreme authority of the Church: the Episcopal College together with their head, the Supreme Pontiff, and never apart from him“. The Primacy of the Bishop of Rome and the episcopal College are proper elements of the universal Church that are „not derived from the particularity of the Churches“ (упореди: Ratzinger, 1992)

и јединству са Христом, будући да је она у заједништву непрестаном са земаљском и небеском Црквом, апостолима и свом Црквом кроз читаво вријеме“ (Ratzinger, 1992).

3. Рефлексије у православној богословској мисли

Појам заједништво и евхаристијска еклисиологија такође су и значајни аспекти православног учења о Цркви. Тако да, извјесне рефлексије Рацингерове еклисиологије можемо наћи у православној еклисиологији. Оне су најочитије у тринитарној еклисиологији румунског теолога Димитрија Станилоја и евхаристијској еклисиологији митрополита пергамског Јована Зизијуласа. Зизијулас⁵ поставља јединство Цркве у евхаристији и епископу, што одговара Рацингеровом моделу јединства са папом. Такође, заједништво, или пак заједница је стављена у центар, као начин постојања. Зизијулас прави разлику између биолошке и еклисиолошке ипостаси код човјека. Превладавајући биолошку ипостас, човјек уласком у Цркву постаје биће на икону Божју, биће заједнице са Д/другим. Дакле, заједништво и заједница су основни начин истинског постојања и бивствовања.

Димитрије Станилоје⁶, румунски православни теолог, попут Рацингера, афирмише појам заједништва. Ово заједништво је прије свега заједништво Свете Тројице, које се иконизује у Цркви. По питању евхаристијске еклисиологије, Станилоје је критиковао исту, али важно је напоменути да је критика прије свега била упућена моделу евхаристијске еклисиологије какав је предложио Николај Афанасјев, те је сматрао да је релативистичка и да нуди негативне компромисе (Вучковић 2018, стр. 39). Станилоје критикује недовољно наглашавање важности праве вјере у концепту евхаристијске еклисиологије. За њега је права вјера критеријум јединства, а не евхаристија. Евхаристија је ваљана само ако происходи из праве вјере. У контексту Рацингерове еклисиологије, права вјера као критеријум јединства могла би се супроставити моделу јединства са Петровим наследником као критеријумом и гарантом јединства. Такође, Станилоје сматра да партикуларна Црква има пуноћу

⁵ Опширније о еклисиологији Јована Зизијуласа видјети у: Zizioulas, 1997.

⁶ Опширније о еклисиологији Димитрија Станилоја видјети у: Staniloae, 1988.

црквености и универзалности, али да њена пуноћа постоји само онда када она дијели исту вјеру са другим црквама и на основу те вјере има заједништво са њима у евхаристији.

Међутим, највећа разлика између православне (евхаристијске) еклисиологије и Рацингеровог разумијевања Цркве, јесте мјесто и улога Светога Духа у Цркви. У својим еклисиолошким промишљањима, Рацингер скоро и да не помиње трећу личност Свете Тројице, Духа Светога. Иако се од Другог ватиканског сабора, пневматологија опет уводи на велика врата у римокатоличку теологију, то није случај и са Рацингеровом теологијом. На мјесто Духа Светога, он је непримјетно поставио Богородицу, те тако је пневматологију замијенио маријологијом.

4. Закључак

Као што смо видјели, Рацингер као издваја заједништво и евхаристију као два најбитнија аспекта еклисиологије. Ова два аспекта своје мјесто су нашли и у Минхенском документу, усвојеном од Мјешовите православно-римокатоличке комисије 1982. године. Такође, њихове рефлексije налазимо и у теологији неких православних теолога.

За римокатоличку теологију, Рацингерова еклисиологија је важна јер је утемељена на принципу херменеутике континуитета. Он не доноси ништа ново, већ у континуитету са претходним Саборима и учитељима Цркве, излаже неке аспекте еклисиологије тако да буду разумљиви модерном свијету, у коме Црква врши своје послање.

Будући да је Рацингерова еклисиологија утемељена на библијском предању и на учењу Отаца неподијељене цркве, она има заједничке темеље са православном евхаристијском еклисиологијом и стога сматрамо да она може бити од великог значаја за неки будући теолошки дијалог православних и римокатолика.

Литература

- Вучковић, Г. (2018). Позитивни и негативни елементи евхаристијске еклисиологије Николаја Афанасјева. *Годишњак*, 17, 36–46.
- Zizioulas, J. (1997). *Being as communion*. Crestwood, New York: St. Vladimir seminary press.
- Кисић, Р. (2012). Расправа кардинала Рацингера и Каспера о односу локалне и универзалне Цркве. У *Српска теологија данас*, књ. 3, 223–235.
- Ratzinger, J. (1992). Some Aspects of the Church Understood as Communion. Преузето 25.02.2021. са: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html
- Ratzinger, J. (1996). *Called to Communion, Understanding the Church Today*. San Francisco: Ignatius press.
- Ratzinger, J. (2001). *Gott ist uns nach, Eucharistie: Mitte des Lebens*. Augsburg: Sankt Ulrich Verl.
- Ratzinger, J. (2002). *U službi istine, članci, predavanja, intervjui*. Mostar – Zagreb: Ziral.
- Ratzinger, J. (2008). *Church, Ecumenism, and Politics, New Endeavors in Ecclesiology*. San Francisco: Ignatius press.
- Staniloae, D. (1980). *Theology and the Church*. Crestwood, New York: St. Vladimir seminary press.
- Hill, G. (2009). *Missional Ecclesiology and the Ecclesiologies of Miroslav Volf, Joseph Ratzinger and John Zizioulas*. Неодјављена докторска дисертација, The Flinders University of South Australia.

Miloš Nenezić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Ecclesiology of Pope Benedict XVI and its parallels in Orthodox ecclesiology

Cardinal Ratzinger, the later Pope Benedict XVI, following the theology of the Second Vatican Council, puts the notion of *communio* at the center of his thinking about the Church, and builds his ecclesiology on it. For him, the Church is a community that manifests itself on two levels: on vertical, as a community of God and the believer who freely enters into a personal relationship with God; on horizontal, as a community of believers who have freely, through baptism, entered into communion with brothers and sisters in faith. Members of this community, gathered around one bread and one cup, form the new people of God. It follows from this that the Eucharist is what makes the Church the Church, and that Ratzinger's ecclesiology is Eucharistic. Since this ecclesiology, as one Eucharistic view of the world, occupies a central place in Orthodox theological thought, it is possible to draw parallels between Ratzinger's ecclesiology and Orthodox Eucharistic ecclesiology.

Key words: Pope Benedict XVI (Joseph Ratzinger), Eucharistic ecclesiology, Eucharist, *communio*, Second Vatican Council, communion.

УДК 272-72 Далс Е.
272-732.2-722.52 Далс Е.

Стефан Пејаковић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
spejakovic.193002@bfspc.bg.ac.rs

Модели цркве у опусу кардинала Далса

Айсџпракџ: Кардинал Ејвери Далс S. J. понудио је своје дело *Модели цркве* у покушају да помири различита схватања цркве у римокатоличкој еклисиологији након II ватиканског концила. У основи његове еклисиологије јесте схватање према ком је црква непознатљива. Овакво схватање има последице по методе еклисиологије. Један модел цркве — парадигма — не може апсолутно да обухвати тајну цркве. У раду смо покушали да анализирамо моделе цркве како их Далс види и да покажемо неоснованост схватања о несазнатљивости цркве.

Кључне речи: модели цркве, кардинал Далс, сакраментална еклисиологија, тајна, икона, аналогија.

Кардинал Ејвери Далс S. J. (Avery Dulles) рођен је 1918. године у Њујорку у богатој аристократској породици, чији су многи чланови били истакнути државници. Његов отац Џон Фостер Далс био је секретар државе за време председника Двајта Ајзенхауера. Његов деда, Ален Далс, био је либерални презвитеријански теолог и један од оснивача америчког теолошког друштва. Дакле, породица Далс је била протестантска презвитеријанска породица (Guarino, 2009, стр. 40). Ејвери Далс, иако одгајан у овом духу, прешао је у римокатоличку цркву 1940. године након завршених студија на Харварду, да би 1946. приступио реду Језуита. И пре приступања овом реду, како сам наводи, био је поприлично упознат са њиховом организацијом и теологијом. Далсово приступање римокатоличкој цркви поклапа се са његовим интересовањем за реформацију и представнике контрареформације Игнација Лојолу и Роберта Белармина.

Са овим последњим Далс ће увелико полемисати у делу *Модели цркве*, третирајући га као представника институционалног модела.

На основу његовог аутобиографског дела *Сведочење благодати*, у ком описује своју промену црквеног припадништва, може се закључити да је конверзија била иницирана интелектуалним куриозитетом, иако то Далс у великој мери повезује са својим искуством цркве и богослужења. „Како сам постајао све ближе са личношћу и учењем нашег Бога и Господа, осећао сам потребу за неком живом институцијом која би ми приближила Христа као Личност и која би применила Његове узвишене принципе на услове овог отуђеног доба... разочаран протестантским црквама одлучио сам да видим шта католицизам има да понуди. Једног дана отишао сам на Мису“ (Dulles, 1946, стр. 80–83). Након приступа римокатоличкој цркви, започео је Далс своје теолошке студије у језуитској школи у Вудстоку, где се упознао са неотомизмом, а поред Томе Аквинског на њега су веома утицали Етијен Жилсон и Жак Маритен. Такође, за себе Далс каже како је био веома надахнут покретом *Nouvelle Theologie* и њеним представницима. Тако у предговору дела *Сивање теологије* читамо: „На II ватиканском концилу бројна теолошка мишљења, на која се пре тога гледало са сумњом, задобила су одобрење. Овај преокрет допринео је теолошкој клими у којој је иновативност не само толерисана, већ и прослављана. Многи су сматрали да ће оно што је хетеродоксно једног дана бити ортодоксно“ (Dulles, 1999, стр. 9).¹

С друге стране, Далсово протестантско порекло оставило је трага и на његова теолошка размишљања, тако да су екуменска питања била важна за развој његове еклисиологије. Управо, Далс ће 1960. на Грегоријанском универзитету одбрани докторску дисертацију под насловом „Протестантске цркве и пророчка служба“ (Guarino, 2009, стр. 3).

1. Напомене о методи еклисиологије

Оригиналност кардинала Далса која привлачи пажњу и оно по чему је он значајан за цркву након II ватиканског концила јесте

¹ Целокупна Далсова библиографија као и поједина сећања на његов живот могу се пронаћи у: Kirmse и Canaris, 2011.

мудрост и свежина синтезе — нарочито његов модални приступ еклисиологији — као и његово посредовање између екстрема пост-концилијарног периода, наглашавање континуитета између два ватиканска сабора и подједнако наглашавање развоја концилијарних одлука.² Значај Далсове синтезе и модалног приступа теологији јесте у избалансираном разумевању теолошког плурализма (Carey, 2010, стр. 773). Међутим, управо у оваквој жељи за помирењем различитих тврдњи у еклисиологији, Далс ће и сам одустати од модалног приступа и одлучиће се за један модел који постаје основ нове систематске еклисиологије — сакраментални.³ Дакле, Далсов значај за еклисиологију није супстанцијални, као актуелизација идентитета цркве, већ формални — методолошки, као рекапитулација постојећих схватања идентитета цркве и њихово груписање у пет модела.

Са тим циљем настало је и једно од најзначајнијих Далсових дела *Модели цркве*, које чини средиште овог истраживања и које доноси Далсово решење проблема метода у еклисиологији. *Модели цркве* јесу дело компаративне еклисиологије у којем је Далс обликовао пет основних приступа идеји цркве. Ови приступи, тј. модели били би несводиви један на други, иако се можда поједини аспекти сваког модела показују као заједнички. Основна слабост оваког моделарног приступа еклисиологији јесте непостојање јасне границе између модела, односно они ипак јесу сводиви на идентичне теолошке претпоставке.

Далсов метод модела цркве полази од схватања релативности људског знања и условљености теолошког мишљења историјским оквирима. Далс није био присталица никаквог теолошког

² Упоредити са: Carey, 2010, стр. 774. За Патрика Керија, кардинал Далс није оригиналан теолог због стварања новог теолошког система, већ због заснивања специфичне методе теолошког промишљања. Међутим, управо овај епистемолошки и методолошки рад чини битан моменат сваког теолошког система.

³ Dulles, 2002, стр. 197. „Сакраментални модел чини се да поседује нарочите капацитете за обједињавање онога што је важно у преостала четири модела. Дакле, наговестио сам могућности коришћења тог модела као основе за систематску еклисиологију“. Касније у свом раду, Далс ће увести још један модел цркве као заједнице ученика, који би уз претходни сакраментални модел, требало да обједини позитивне аспекте сваког модела и изнедри аутентичну еклисиологију.

рационализма (Guarino, 2009, стр. 5). Разлог за ово, када је реч о његовој еклисиологији, јесте у основној богословској претпоставци према којој је црква тајна. То би значило да црква није интелигибилна стварност, тј. да је недоступна мишљењу. Овакав мистеријски појам цркве има консеквенце по еклисиолошке методе. Искључена је могућност извођења јасних и једнозначних појмова и дефиниција цркве (Dulles, 2002, стр. 10). Оваква претпоставка водила би еклисијалној апофатици. Међутим, овде Далс препоручује одређене методе које би нам омогућиле да осветлимо тајну цркве. Ова метода почива на појмовима иконе, затим симбола, модела и парадигме — што чини окосницу Далсове еклисијалне методологије. Овакве иконе цркве, на шта се Далс позива, јесу један од основних теолошких концепата још од најранијих времена. Иконе цркве скоро су у потпуности библијске (уп. Minear, 1960.), а нову пажњу задобиле су на II ватиканском концилу. Често су ове иконичне представе цркве, сматра Далс, метафоре — нпр. невеста Христова, али су неке од њих и оно што може бити аналогно предичирано цркви. Тако када говоримо о цркви као народу Божјем или Телу Христовом, у њиховој еклисијалној употреби, јесу више од метафоре.

Управо ова аналогна предикација чини основу Далсове еклисиолошке методологије модела. С друге стране, предност коју икона има у процесу сазнања јесте то што се не тиче искључиво рационалног момента перцепције. Управо тако, у религиозној сфери, икона оперише као симбол. Симбол се не тиче само рационалности, већ и имагинативности и интуитивности. „Иконе поседују естетски захтев и појмљиве су не само умом, већ целокупном имагинацијом, срцем или, прикладније речено, целим човеком“ (Dulles, 2002, стр. 10). Оно што је важно за иконе и симболе јесте то да организују активност и посвећеност чланова. На тај начин симболи су самоиспуњавајући — они чине да црква јесте то што сугеришу да она јесте. Оно на шта се такве иконе, тј. симболи ослањају јесте религиозно искуство заједнице којој припадају. Уколико се оно што икона описује подударе са нуминозним осећањем заједнице, онда иконе бивају прихваћене и доживљене, док у супротном одумиру.

Када икона бива употребљавана рефлексивно и критички како би употпунила теоријско разумевање стварности на коју се односи,

онда она постаје модел. Дакле, модел почива на употреби аналогија⁴ и само приближно одређује стварност коју рефлектује — у нашем случају однос Бога и човека који називамо црквом. Стога, модел је одређена икона цркве која задобија посебну пажњу унутар еклисиологије чинећи њену основу (Dulles, 2002, стр. 15).

Оно што је фундаментално за modele јесте њихова иманентна некомплетност. Наиме, сваки модел парцијално расветљује само одређене аспекте цркве, али не и све. Отуда, модели никако нису само-живи него захтевају и остале modele за своје употпуњавање. Тако је Далс и замислио своје дело *Модели цркве* као истраживање различитих еклисиологија које су изграђене на различитим иконама. „Полазећи од различитих искустава или референтних тачака, теолози користе различите основне метафоре. На тај начин доносе тврдње које је тешко хармонизовати у један кохерентан систем. Верујем да би теорија модела допринела расветљењу и превазилажењу конфликта“ (Dulles, 1999, стр. 49). Отуда би, изричит је Далс, свака адекватна систематска еклисиологија требало да узме у разматрање увиде свих модела.

Како сам Далс објашњава, метод модела цркве он је конципирао као реакцију на нео-схоластички приступ теологији који је био доминантан за време његовог школовања (Dulles, 1999, стр. 41). Према његовом увиду основна карактеристика неосхоластичког модела јесте подела теолошког проблема на поглавља и тезе. Након постављања тезе уследиле би дефиниције појмова. Управо када разматра овај приступ, Далс истиче као позитивну карактеристику прецизност у статусу питања и проблема истраживања, подједнако као и одговорност према систематском мишљењу (Dulles, 1999, стр. 43). Међутим, оно што је замерао овом приступу јесте фрагментација у смислу одвајања појединих богословских исказа од њиховог историјског оквира. Својим моделарним методом Далс би ово надоместио разумевајући индивидуалне теологе и њихове богословске исказе у оквиру одређених школа као

⁴ О употреби аналогија речи је било и међу православним теолозима код нас. Тако Перишић Владан налази да су аналогије неопходне за богословље. „Аналогије ограничавају али и модификују и прецизирају једна другу, како би се тек у њиховој међузависности тачније показало оно што се њима жели рећи“ (Перишић, 2020, стр. 33). Ово што је речено за аналогије уопште Далс примењује и на идеју модела посебно.

интегрисаних целина, који као такви припадају историји идеја и догмата. Тако нпр. за неосхоластичку теологију није битно зашто је неко лутеран или јансениста, док је за Далса битно. Међутим, овде се може начинити извесна примедба. Иако познавање историјских околности проширује наше знање о условима теолошког мишљења, ипак побуде и разлози за давање одређених исказа не компромитују нити поткрепљују нужно те исказе. То да ли је неко јансениста или језуита, на пример, не мења ништа у исказу: човек (не)доприноси своме спасењу.

Елем, још један важан појам у Далсовој еклисиологији јесте појам парадигме. Наиме, када се одређени модел покаже као успешан у решавању што већег броја проблема, онда се на основу њега гради целокупна теологија и еклисиологија, тј. тада он постаје парадигма теолошког мишљења (Dulles, 2002, стр. 21). Такав би био случај нпр. са евхаристијским моделом еклисиологије митрополита Зизијуласа. Прелаз са једне парадигме на другу јесте болан и немиран, често и револуционаран.⁵ Разлог за то јесте што свака парадигма са собом доноси теолошки светоназор којег се црква не радо одриче. „Свака парадигма са собом доноси своје најважније иконе, своју реторику, вредности, своју сигурност, посвећеност и приоритете“ (Dulles, 2002, стр. 23).

Такође, овакав концепт моделирања цркве није стран ни православној теологији.⁶ У свом раду *Идентитет цркве* митрополит Зизијулас нуди четири модела цркве са којима полемише и упоређује их са својим моделом. Ниједан од ових модела се код њега не искључује нужно, али немају сви исту важност по разумевање идентитета цркве (видети Зизијулас, 2016, стр. 5–21). Разлика је ипак у томе што оне идеје цркве које наводи Зизијулас код Далса

⁵ Принцип који је водио Далсову теологију јесте разумевање потреба цркве и њене интеграције у друштвени амбијент — *sentire cum ecclesia* (уп. Carey, 2010, стр. 778).

⁶ Када је реч о оваком модалном приступу теологији, Далс се позива на неколико теолога који су пре њега допринели оваквом методолошком концепту — Ернст Трелч и Ричард Нибур. Када је реч о античким не-хришћанским мислиоцима, Далс пионира види у Аристотелу и његовој *Метифизици*, где се типолошки обрађују различита мишљења о првом принципу стварности. На тај начин Аристотел разматра своје претходнике, како би дошао до своје прве филозофије. (Dulles, 1999, стр. 46–7.)

не би били модели, већ аспекти појединог модела. Тако нпр. Зи-зијулас наводи прву, идеолошку тенденцију према којој се црква идентификује са скупом идеја. Код Далса овакав аспект може да се примени на сваки од модела, јер сваки и јесте, између осталог, одређен скуп идеја.

2. Модели цркве

2. 1. Црква као институција

Први модел који Далс анализира јесте модел цркве као институције. Овакав модел цркве почива на идеји да црква мора да поседује видљиви елемент, који се показује као одређена структура, па је тако црква разматрана кроз аналогije из политичких теорија. Црква се показује као савршено друштво — *societas perfecta*. У овом друштву, као и у сваком другом, посебна пажња посвећена је оним структурама које воде и управљају црквом — а то би био клир, нарочито виши клир. Отуда, овај модел разматра цркву првенствено у њеним видљивим категоријама, нарочито кроз права и улоге свештенства.

Међутим, Далс наглашава разлику између институционализма и прихватања институционалних елемената цркве (Dulles, 2002, стр. 27). Наиме, црква никада није постојала без видљивог елемента и за обављање њене мисије у свету потребује стабилну организацију. Институционализам, пак, представља пренаглашавање искључиво овог аспекта цркве. Црква је, сматра Далс, све до контрареформације била релативно слободна од институционализма, да би од тада овај концепт почео да се развија (Dulles, 2002, стр. 28). Позивајући се на Ив Конгара, и Далс овакав модел означава хијерархологијом и сматра како оне стране којима је јерархија требало да посредује — а то су Свети Дух и верни народ — нису узимане у еклисијална разматрања. Овакав модел преовладавао је у документима I ватиканског концила, где је оснивање црквене перманентне конституције приписано Христу.

Такође, према институцијалној еклисиологији, црквене службе деле се најчешће у три групе: поучавајућа, освећујућа и управљајућа служба. Тако се и сама црква према службама дели на: поучавајућу и поучавану, освећујућу и освећивану, управљајућу и ону цркву којом се управља, где се прва увек поистовећује са клиром.

Како је сва власт концентрисана у рукама вишег клира, овакав модел окарактерисан је као: јуридички, клерикалистички и тријумфалистички (Dulles, 2002, стр. 31–2). Може се додати и то да је овај модел реакционаран, јер сваки покушај теолошке иновативности онемогућиван је, зато што све оно што црква зна и што се може знати већ јој је предато у чину откривења и конституисања, те представља депозит вере.

Иако Далс критикује институционализам, ипак сматра да је институционални и структурални аспект цркве неопходан и нужан део њеног бића. Модел цркве институције не може бити основни, носећи модел у изградњи систематске еклисиологије, сматра Далс, зато што: „у њиховој самој природи, верујем, институције су субординиране личностима, структуре су субординиране животу“ (Dulles, 2002, стр. 189). Међутим, ови елементи су неопходни не само за црквену форму, већ и за само њено постојање, јер према Далсу црква постоји само као видљиви знак Божјег дејства у свету. „Без ових елемената не би било схватања сакраменталности цркве (јер без њих не би било знака); не би било говора о цркви као аналогној оваплоћењу; не би било стварног историјског континуитета или корпоративног идентитета“ (Fisher, 2013, стр. 72). Дакле, модел цркве институције интегрисан је у модел цркве као сакрамента.⁷

Предности овог модела виде се у наглашавању континуитета са прошлошћу и очувању традиције, као и пружању чврстог идентитета и осећања заједништва хришћанима, мада и то не нужно, јер осећај заједништва и идентитета може бити нарушен превеликим овлашћењима институције. Међутим, овај модел капитулира када се упореди са библијском концепцијом цркве, Павловим схватањем служби и Христовом жртвом. „Институционални елементи у цркви морају напоследку бити оправдани њиховим могућношћима да изразе или ојачају цркву као заједницу живота, сведочења

⁷ Како објашњава Далс у овом моделу, црква је појмљена као посредник, док је Царство непосредно учешће у Божјем животу. На тај начин, црква као институција, не поседује есхатолошку будућност (Dulles, 2002, стр. 102). Зизијулас, супротно од овога, тврди како и Царство поседује структуре другости личних односа, те на тај начин институција цркве има есхатолошку будућност, тј. управо због тога што јесу есхатолошке структуре институције чине биће цркве (Zizioulas, 2011, стр. 69–73).

и служења, заједницу која помирује и уједињује људе у благодати Христовој“ (Dulles, 2002, стр. 38).

2. 2. Црква као мистична заједница

Овај модел настао је, сматра Далс, међу многим протестантским теолозима као реакција на институционални модел. За њих црква представља заједницу равноправних личности, отуда је сваки закон или посредничка служба некомпатибилна са истинском црквом — попут Павловог опонирања Духа закону. Овакву еклесиолошку концепцију проналази Далс и код отаца римокатоличке цркве. Код Августина *Ecclesia ab Abel* обухвата и невидљиву заједницу свих који обитавају у благодати Христовој, дакле, она поседује и небески невидљиви моменат, стога не може бити редукована на институционални моменат. Такође, и код Томе Аквинског црква суштински постоји као заједница са Богом, те се разматра првенствено теолошки, а не институционално (Dulles, 2002, стр. 43).

И међу новијим римокатоличким теолозима јављала се идеја цркве заједнице. Разлика је била првенствено у томе што теолози попут Конгара нису одбацивали видљиви — институционални елемент цркве заједнице, већ су га сматрали подједнако есенцијалним. Унутрашња братска заједница предата Светим Духом поседује и спољашњи израз у структури интер-персоналних односа. Такође и међу православним теолозима — нпр. код Зизијуласа — постоје мишљења да црква као заједница не искључује њен институционални — јерархијски елемент. Занимљива је Далсова примедба према којој у енциклици *Mistici Corporis* папе Пија XII мистично Тело Христово је идентификовано са римокатоличком црквом. Одатле се види истрајност римског магистеријума у наглашавању континуитета са институционалним моделом.

Осим тога, у овом моделу долази до повезивања идентитета цркве и делатности Светог Духа. Далс у овај модел сврстава и Хериберта Милена, који је настојао да појам цркве дедукује на основу метафизичких категорија рађања и происхођења Сина и Духа (Dulles, 2002, стр. 48). У периоду II ватиканског концила основне еклесијалне иконе овог модела су: Народ Божји и Тело Христово. Обе иконе са више пажње одређују однос тоталитета цркве са Богом и са више дигнитета одређују улогу лаоса у животу цркве.

„Оне наглашавају непосредни однос свих верника са Светим Духом, који управља целокупном цркву. Обе иконе фокусирају пажњу на међусобно служење чланова једних другима и на подређивање партикуларних интереса одређене групе целокупном Телу, тј. Народу“ (Dulles, 2002, стр. 45). У претходном институционалном моделу интереси цркве су поистовећивани са интересом клира.

Предност иконе Тела Христовог у односу на икону Народ Божји је у томе што са више суптилности истиче новину Новог завета и усиновљења које нам је пружио Христос. Мана иконе Тела Христовог је у томе што долази до дивинизације цркве, па чак и када она греши. Отуда је у предности икона Народа Божјег, јер са више обзира појма цркву као конкретну људску заједницу у историји. Значај ових иконизација цркве је у томе што из различитих углова осветљавају цркву као заједницу. Црква није више примарно институционално или видљиво организовано друштво, већ заједница људи окупљених Светим Духом.⁸

С друге стране, овај модел, истиче Далс, има и своје недостатке. Овакав модел налази се пред искушењем дуализма духовне и видљиве цркве, који не може бити превазиђен еклесиологијом киноније. Овакву напетост Далс налази код појединих протестантских теолога — Тилиха и Брунера (Dulles, 2002, стр. 52). Напетост и дуализам, међутим, настају са становишта католичке и Далсове теологије. Напетост не постоји у оквиру кинонијског модела, који искључује потребу цркве институције. Отуда, Далс ће се определити за другачији еклесијални модел који интегрише и видљиве, институционалне елементе цркве. „Званично римокатоличко учење, по нашем мишљењу, исправно чини када подједнако наглашава

⁸ У свом делу *Католичанство цркве*, Далс појам католичанства разматра као хоризонталан и вертикалан, тј. квантитативан и квалитативан. Хоризонтално и квантитативно католичанство се показује као заједница хришћана која је експанзивна и инклузивна, супротстављена шизмама и раскоlima. Тако схваћен појам католичанства условљен је појмом квалитативног католичанства који означава Божје самопредавање човеку и успостављање односа кроз Сина и Светог Духа, без изузетка у тоталитету (Бог се неће сакрити од неког човека нити ће се открити делимично). Ова два аспекта католичанства су неодојива. „Католичанство је самодифузивност пуноће Божанског дара у и кроз цркву — могућност тог дара да заједничари са сваком личношћу без обзира на стање и услове“ (Dulles, 1987, стр. 68).

божанску вредност и организационог и кинонијског аспекта цркве и њихову међусобну комплементарност“ (Dulles, 2002, стр. 52).

Такође, овај модел и појам заједнице — киноније настоји да покрије и односе међу људима и односе са Богом, међутим, није нужно да се они разматрају заједно. Отуда, може доћи до пренаглашавања једне димензије, па се долази до конгегационализма или мистицизма, што јесу искушења протестантских цркава и православних монашких заједница, сматра Далс.

2. 3. Црква као сакрамент

Како би се превазишла тензија између екстерног и интерног аспекта цркве у једној синтези, понуђен је модел цркве као сакрамента.⁹ Овај термин сакрамент означава видљиво и пријемчиво посредовање благодати Божје. „Симболичко заједничарење није когнитивно или психолошко догађање; оно се односи на ентитативни карактер људске егзистенције и дарује стварни однос са Богом. Нарочито у Евхаристији Христос реално дарује себе у љубави и тако успоставља интимну заједницу између људи и између себе и њих“ (Dulles, 1999, стр. 33–4).

Важна теолошка претпоставка која се налази у основи овог модела тврди да је Христос сакрамент Божји. Сакрамент поседује дијалогску структуру. Бог који је љубав јесте самокомуникативан и отворен ка човеку, без обзира на његово стање. Христос је отуда сакрамент као Божје прихватање и рехабилитација грешног човека. Осим тога, благодат Божја доводи човека до његовог назначења, омогућавајући му да одговори на Божји позив. Симултано, дакле, Христос је и највернији човеков одговор на Божји искупитељни план. Стога, Христос је и Божје самодаривање и човеков послушни одговор. Тако је Христос Божји сакрамент спасења.

С обзиром на то да је сакрамент самореализација Божје благодати, чија је пуноћа Христос, сакрамент је догађај и има динамичку

⁹ Далс сматра Анрија де Лубака као водећег представника ове еклисиологије, према ком је немогућа дисоцијација божанског и људског у цркви. Што би значило да црква не може без институције и структуралне форме (Dulles, 2002, стр. 55). Више о Лубаковом схватању сакраменталне природе цркве видети у: Boersma, 2009, стр. 244–265.

природу. Овај догађај захтева историјску објективацију, а њен израз је црква. Црква је, дакле, актуелна благодат Божја када се пројављује као сакрамент, тј. када окупља људе у заједницу са Богом. На тај начин, црква свој идентитет задобија као Евхаристија. У овом схватању Далс је у потпуности наследник Лубакове еклисиологије. „Мистични или сакраментални идентитет између цркве и Христа објашњава де Лубакову опчињеност диктумом Светог Августина — *нећеће ви йроменийи мене у себе, као шѿо ѿо дива са вашом шелесном храном, већ ви ћеће биѿи йромењени у мене*. За Лубака овај мистични или сакраментални идентитет омогућава цркви да настави Христов живот у свету“ (Voersma, 2009, стр. 256).

Црква као Христов сакрамент јесте Његово присуство у историји.¹⁰ На тај начин, евхаристија има неодвојиво христолошки и еклисиолошки моменат. У свом христолошком моменту евхаристија актуелизује присуство спаситеља међу окупљеним народом, док у еклисиолошком представља управо то окупљање народа. Ово сабирање народа, сматра Далс, подразумева некакву видљиву манифестацију, тј. структуру. Отуда, црква као сакрамент поседује оба аспекта — спољашњи и унутрашњи, те са собом обједињује прва два модела цркве (Dulles, 2002, стр. 65).

Могли бисмо се запитати: зашто би тај спољашњи аспект цркве морао да буде изражен као структура, или институција? Међутим, овај модел интенционално је послужио као решење проблема помирења прва два модела, које се снажно наметало у херменеутици континуитета између два ватиканска сабора и њихових еклесијалних парадигми — институционалне на првом и киновјјске на другом сабору.

2. 4. Црква као гласник

Овај модел је киригматски и сагледава цркву првенствено као гласника, који прима поруку са мисијом да је објави другима. Црква

¹⁰ Опредељење кардинала Далса за сакраментални модел, као основу за адекватну еклисиологију, има још један разлог. Наиме, црква као сакрамент објављује и манифестује Божанску тајну. (Fisher, 2013, стр. 127). Ово би пак значило да природа цркве јесте сазнатљива, тј. да Далс одустаје од основне претпоставке своје еклисиологије према којој је црква несазнатљива и неизрецива тајна.

је догађај у ком је Реч Божја проповедана и прихваћена у вери. Према Далсовом запажању, овај модел је опонент претходном моделу, док је реч претпостављена сакраменту. Међутим, Далс ипак инсистира на томе да сакрамент представља максимум проповедања. „Реч Божја је откривајући, актуелизујући догађај који са собом доноси тај нови живот у Богу који и проповеда. Сакрамент по себи је инстанца хришћанског проповедања, зато што у сакраменту реч постиже пуноћу своје ефикасности“ (Dulles, 1999, стр. 34).

Један од водећих представника овог модела јесте Карл Барт. Како Далс разуме, црква према Барту постаје место где се проповеда Реч Божја. Отуда Реч Божја не може бити заточеник цркве. Реч није иманентна супстанција цркве, већ догађање у ком се Бог непосредно обраћа човеку и у ком му се узвраћа вером (Dulles, 2002, стр. 69). Црква је заједница окупљена Речју Божјом, стога она није стабилна реалност која захтева спољашњу структуру, нити је сама садржај сопствене проповеди. Она позива људе ка Христу признавајући сопствену испразност — као што Јован Крститељ указује на долазак Јагњета (Dulles, 2002, стр. 70). Црква, отуда, не треба да се бави самогласификацијом, нити може бити објект вере.¹¹

Такође, код другог значајног представника — Бултмана — овај модел добија егзистенцијалну визију. Реч Божја, за Бултмана, није скуп безвременских идеја, већ догађај у којем човек партиципира у Божјем откривању. Отуда је ова визија модела есхатолошка, с обзиром на то да Бог бива присутан у том тренутку киригме (Dulles, 2002, стр. 72). Ово догађање киригме и јесте црква, стога су црква и проповедање неодвојиви.

Овакав концепт цркве и есхатологије, замера Далс, не потребује ни историјског Исуса нити Његов други долазак (Dulles, 2002, стр. 73). Отуда, овај модел је изузетно антиинституционалан¹², јер не потребује никакав историјски континуитет.¹³ Управо у овоме

¹¹ Ни за кардинала Далса црква није објект вере, или није само то, већ је црква и субјект вере с обзиром на њену посредничку природу — она је и спаситељка и спасавана, она која верује и она у коју се верује (Fisher, 2013, стр. 69–70).

¹² „Црква се разматра као потпуна у једном локалном сабрању; дакле црква у свом постојању није зависна од некакве светске структуре“ (Dulles, 2002, стр. 75).

¹³ Међутим, уколико би есхатологија цркве у већој мери била исторична и са

се састоји и основна критика модела, према којој је занемарено оваплоћење Логоса као битан моменат Божјег Откривења. Такође, пренаглашено је проповедање на штету било какве активности и бриге о другима. Овај модел цркве је песимистичан — августиновски. Према овакавом моделу, црква не доприноси остварењу Есхатона, те је тако супротстављена моделу цркве као служитељке.¹⁴

2. 5. Црква као служитељка

Теолошки метод који подржава овај еклисијални модел разликује се од претходних ауторитарних модела, који цркву претпостављају свету. Метод овог модела Далс назива секуларно-дијалошки; секуларни с обзиром на то да је свет схваћен као одговарајући теолошки *locus*, а дијалошки с обзиром на то да је задатак теологије да посредује између савременог света и традиције хришћанства (Dulles, 2002, стр. 84).

Како Христос није само проповедао Царство, већ Га је и оваплотио, предао је себе за реализацију Царства, тако и црква мора да оприсутни Царство Христово кроз своју друштвену ангажованост. Црква је Христова искључиво када постоји за друге. Овај модел наглашава есхатолошку димензију цркве. Наиме, црква треба да одржава животном наду људи у долазак Царства и његових вредности. „Не само поједине личности у цркви, већ и сама црква може бити трансформисана у алтруистичну службу према сиромашнима и потлаченима“ (Dulles, 2002, стр. 91). Црква би кроз пророчку критику требало да помирује људе и да их уводи у стварност Царства, у којем нема подела нити икакве социјално-политичке експлоатације.

већим обзиром говорила о Исусу из Назарета или о Његовом другом доласку, не би нужно била и више благонаклона ка институционализованој еклисиологији. Сасвим је могуће да таква есхатологија појми цркву као *sempar reformanda*.

¹⁴ Разлог за одустајање од друштвене ангажованости и одговорности код Барта и Бултмана (представнике овог модела) Молтман (представник модела цркве као служитељке) види првенствено у прихватању вечне садашњости бића — искуство трансценденције у садашњости — и одустајању од есхатолошке усмерености хришћанства које биће света одржава у нестабилности. Видети више у: Moltmann, 2008.

Како је према овом моделу ангажованост цркве блиско повезана са реализацијом Царства Божјег, један од представника овог модела јесте Пјер Тејар де Шарден. Додали бисмо још Јохана Баптиста Меца и Јиргена Молтмана, као и покрете теологије ослобођења. Црква није Царство, али јесте агент који унутар историје остварује есхатологију, преображавајући свет у Царство Божје (Dulles, 2002, стр. 92).

Основна Далсова примедба овом моделу јесте недостатак директне библијске утемељености, стога Далс говори о индиректној утемељености, где је посебна пажња усмерена ка идеји слуге Божјег код Исаије (Ис 42). Мада, овакав модел за теолошку претпоставку има идеју распетог Бога који је веома библијски, стога велику пажњу и еклисиолошки акценат добија у римокатоличким покретима теологије ослобођења.¹⁵ Овакав модел показује се као супротстављен моделу цркве институције, те долази до преокрета од категорија власти и моћи до категорија љубави и службе. Међутим, овај модел је у бити идентичан моделима заједнице и сакрамента.

2. 6. Црква заједница ученика

Овај модел цркве, својеврсни додатак претходним моделима, настао је као Далсов покушај да хармонизује различитости свих модела и инкорпорира у себе оне позитивне аспекте сваког од њих. Овај модел је, дакле, изузетно инклузиван и поседује потенцијале за једну свеобухватну еклисиологију (Dulles, 2002, стр. 198).

Овај еклисијални концепт је у бити варијанта киновјског модела. За Далса је важно да нагласи како прва Христова заједница ученика поседује унутрашњу структуру, у којој се диференцирају различити персонални односи изабраних за одређену мисију. „Заједно са Исусом ученици конституишу друштво које, кроз контраст

¹⁵ На другом месту кардинал Далс ће истаћи како су латино-амерички теолози ослобођења показали да библијски симболи изласка, обећане земље и Царства Божјег могу мотивисати хришћанску реконструкцију друштвеног поретка. Иако су неки сегменти њихове друштвене анализе упитни, сматра Далс, ипак је велики значај у ревитализацији заменарених библијских симбола. Овај покрет „превазилази дуализам, који се појавио у појединим круговима, између индивидуе и заједнице, цркве и друштва, историје и есхатологије“ (Dulles, 1999, стр. 33).

са остатком света, симболички представља нови и обновљени Израиль“ (Dulles, 2002, стр. 200). Христос је у сабрању ученика наставио да се објављује као сакрамент, што значи као Евхаристија. Црква је, тако, у највећој мери црква када се окупља под ногама свог Господа, а то се дешава на литургији (Dulles, 2002, стр. 206). Управо овакво окупљање цркве није потпуно без настављања Христовог дела у историји. Стога, црква у историји егзистира у две фазе — сабрање и послање. Спољашња мисија цркве не може бити одвојена од њеног унутрашњег, сакраменталног живота. Оваква мисија обједињује и евангелизацију и служење, што су жиже интересовања четвртог и петог модела. „Иако црква не може бити редукована на ниво политичких групација, њена посвећеност Христу и њена есхатолошка нада имају прикладан и нужан утицај на политички и економски живот те, последично томе, на преображај људског друштва“ (Dulles, 2002, стр. 213).

Кардинал Далс свакако инсистира на томе да остали модели цркве не смеју бити занемарени, те да он није одустао од таквог еклисијалног концепта. Тек кроз довођење у везу и међусобно пропитивање ових модела можемо разумети учеништво као такво (Dulles, 2002, стр. 217).

3. Несазнатљивост цркве — богословска претпоставка Далсових модела

За Далса ниједан модел није самодовољан и комплетан. Употреба модела руши илузију према којој бесконачност можемо ухватити унутар коначних структура језика (Dulles, 2002, стр. 16). Стога модели могу и треба да се поимају дијалектички, кроз укидање и синтетисање једних у другима. Како би објаснио и демонстрирао ово дијалектичко развијање модела, Далс, поједине еклисиолошке теме разматра кроз сваки модел посебно, налазећи тако његове јаче и слабије стране. Теме као што су: екуменизам, провизорност цркве или приписивање четири традиционална атрибута цркви, требало би да покажу како се поједини модели носе са богословским изазовима сваке епохе и који њихови позитивни аспекти могу да се интегришу у одговарајућу систематску еклисиологију.

У основи Далсове методе модела почива мистеријски карактер цркве, те на тај начин, како је црква тајна, немогуће је да буде сведена

на једну теолошку парадигму. „Црква као тајна трансцендује све аналогиче из творевине и опире се редукцији на једну теолошку парадигму“ (Dulles, 2002, стр. 197). Отуда је Далс конципирао метод модела, и њихово дијалектичко прожимање, како би кориговао и супротставио се једној еклисиолошкој визији. Наравно, ова потреба је била обележена постконцилијарном еклисиологијом и њеним плурализмом, као и потребама херменеутике континуитета.

Позивајући се на папу Павла VI, и његову енциклику *Ecclesiam Suam*, Далс (2002, стр. 19) објашњава како тајна цркве није објект теолошког знања, већ нешто што се живи и што верник поседује као сасуштаствено искуство и пре него што дође до јасног појма о томе. Шта је црква не може се у потпуности објективирати, зато што се тајна цркве сазнаје интерсубјективно — учешћем у тој стварности. „Аналогија никада неће бити савршена зато што црква, као тајна благодати, поседује својства која се не могу упоредити ни са чим сазнатљивим изван вере“ (Dulles, 2002, стр. 17).

Овакво конципирање тајне и теолошке епистемологије није ни ново, ни оригинално Далсово. Још у новоплатоничарским круговима Бог се могао сазнати само учешћем у њему — знати Бога значи бити Бог. Овакво недискурзивно знање у ком се укида дистинкција субјект–објект било је потпуно и једино могуће знање. Наглашавано је, отуда, како ово мистично искуство сједињења са Богом није могуће транспоновати у исказ. Међутим, то да се нешто не може исказати управо јесте исказ о томе. Такође, то да црква није објект теолошког знања, већ стварност коју доживљавамо на темељу сасуштаственог учешћа у њој, ипак јесте одређено теолошко знање о цркви. Овакви семантички парадокси се чине нерешивим.

Осим тога, за разумевање Далсове сакраменталне еклисиологије веома је важна идеја неодвојивости цркве од откривења Божјег. Црква јесте сакрамент Божјег присуства, односно откривења, док је само откривење појмљено као Божје себе-објављивање, тј. Бог је сам садржај свог откривења. Догађање у ком се Бог самообјављује човеку Далс појма као цркву. Стога, црква је симбол оваплоћења Логоса, тј. актуелизација Божјег себе-објављивања. Међутим, то има важне консеквенце по Далсов појам тајне као несазнатљиве стварности. Уколико би откривење требало стварно нешто да открива и уколико би стварно требало да буде Божје самооткривање,

онда би оно било доступно мишљењу и ми бисмо спознали природу Божјег постојања, на основу тога што Бог жели да буде спознат. На тај начин, теолошка претпоставка цркве није недоступна спознаји зато што црква јесте моменат Божјег саобраћања човеку.

Ако Далс разумева цркву као тајну, а истовремено и као сакрамент, те тако сматра да црква поседује свој спољашњи, конкретно оваплоћени аспект, онда се поставља исто питање као и у случају пуноће откривења у Христу: како се тај спољашњи — оваплоћени вид цркве односи спрам њеног бића? Да ли он изражава биће цркве и чини га спознатљивим или га не изражава? Уколико изражава биће цркве, онда је она доступна спознаји. Уколико га не изражава онда тај спољашњи аспект није црква. У првом случају црква није тајна, док у другом црква није сакрамент.

Отуда, није нужно погрешно говорити о једној парадигми цркве. Прихватање одређеног модела или парадигме зависи од критеријума који ћемо применити за његову процену. На пример: шта је то што од цркве преостаје у Есхатону или како црква одговара историји Исуса Христа. Целокупно биће цркве треба да се појми као њено партиципирање у историји Божјег Тројичног одношења са светом. Отуда се не могу сви модели равноправно вредновати, док су неки идентични с обзиром на теолошке претпоставке.

4. Закључак

Теолошки пројекат модела цркве кардинал Далс је замислио са циљем да помири мноштво еклисиолошких визија, насталих нарочито након II ватиканског концила. Истовремено, полазећи од идеје цркве као тајне која се не може појмовно исцрпети у једној еклисиологији, Далс је своје моделе замислио као опоненте једној, одређеној, парадигми, неадекватној управо због непојмљивости цркве — тајне.

Иако Далс сматра да не постоји један супермодел који би оправдао све аспекте цркве, ипак се определио за модел цркве као сакраamenta који у себи може да инкорпорира оно што је важно у осталим моделима и да помири њихове крајности. Касније у свом раду, Далс је конструисао још један модел — црква заједница ученика — који је такође третиран као посредујући и синтетишући модел за остале моделе. Без обзира на то што фаворизује поједине

моделе, кардинал Далс је наглашавао да не одустаје од самог концепта модела цркве. Модели морају бити довођени у везу међусобног пропитивања како би, у овом дијалектичком процесу, показали све позитивне и негативне аспекте цркве. Разлог за ово Далс види у томе што црква као тајна остаје несазнатљива и не може бити у потпуности изречена једним моделом — парадигмом.

Настојали смо у раду да покажемо неоснованост оваквог приступа. Далс је моделе конципирао како би превазишао недостатке једне парадигме, немоћан да појмовно ухвати мистеријску природу цркве. Како црква није несазнатљива реалност, нема ништа погрешно у прихватању једне специфичне парадигме цркве.

Литература

Извори:

- Dulles, A. (1946). *A Testimonial to Grace*. New York: Sheed and Ward.
- Dulles, A. (1987). *The Catholicity of the Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Dulles, A. (1999). *The Craft of the Theology. From symbol to system*. New York: Crossroad.
- Dulles, A. (2002). *Models of the Church*. New York: Image Books Doubleday.

Секундарна литература:

- Boersma, H. (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: Oxford University Press.
- Guarino, T. (2009). Why Avery Dulles Matters? *First Things*, 193 (May 1), 40–46.
- Зизијулас, Ј. Идентитет цркве. У З. Матић (ур.), *Православна еклиціоло­гіја: реч о цркви њед изазовима њређеї миленијума* (стр. 5–21). По­жаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу.
- Zizioulas, J. (2011). The Eucharist and the Kingdom of God. У L. B. Tallon (ур.), *The Eucharistic Communion and the World* (стр. 39–82). London: T&T Clark.
- Carey, P. (2010). Cardinal Avery Dulles, S.J., among the Theologians: A Memorial Reflection. *Theological Studies*, 71(4), 773–791.
- Kirmse, A. M., Canaris, M. (2011). *The Legacy of Avery Cardinal Dulles, S.J.: His Words and His Witness*. New York: Fordham University Press.
- Minear, P. (1960). *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Moltmann, J. (2008). *Teologija nade. Istraživanje o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*. Rijeka: Ex Libris.
- Перишић, В. (2020). Теолошке аналогіје. У Б. Пантелић (ур.), *Теолошке сїудгије* (стр. 31–49). Београд: Отачник.
- Fisher, A. (2013). *The Church as Symbolic Mediation: Revelation Ecclesiology in the Theology of Avery Dulles, S.J.* Неодјављена докторска дисер­та­ција, Marquette University.

Stefan Pejaković

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Models of the Church in the opus of Cardinal Dulles

Cardinal Avery Dulles S. J. offered his work *Models of the Church* in hope to reconcile different comprehensions of the Church in the Roman Catholics ecclesiology after the Second Vatican Council. The basic idea of his ecclesiology is the comprehension according to which the Church is a mystery. The mysterious character of the Church has important consequences for method of ecclesiology. Only one model of the Church — paradigm — is not enough to comprehend absolutely the mystery of the Church. In this paper we will analyze models of the Church in the way as Dulles sees them and demonstrate arbitrariness of understanding according to which the Church is incomprehensible.

Key words: models of the Church, Cardinal Dulles, mystery, icon, analogy, sacramental ecclesiology.

УДК 271.2-72-1 Николај Велимировић, свети
271.222(497.11)-722.52-36:929 Николај Велимировић, свети
271.222-879

Срећко Петровић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
spetrovic.193009@bfspc.bg.ac.rs

Неки аспекти еклисиологије дијаспоре у мисли владике Николаја Велимировића: ка црквеном одговору на питања национализма и етнофилетизма

Айспиракћ: Епископ Николај Велимировић (1881–1956) последњи период свога живота провео је на Западу. Далеко од своје дијецезе, живећи скромно, практично као сиромах — неколико година провео је без икаквих примања. С друге стране, тихи и скрајнути начин живота вл. Николаја у послератном периоду био је прожет трудом да пружи одређени допринос проблему који је на изванредан начин заокупљао његову мисао читавог живота — питању јединства Цркве. Тако се он јавља као измириатељ сукобљених фракција унутар српске дијаспоре, стишавајући ватре раскола.

У исто време, његова визија црквеног јединства на одређени начин била је свеобухватна, односно није била ограничена искључиво на питања јединства СПЦ. Владика Николај је одржавао блиске и пријатељске везе и са другим помесним Црквама, саслуживао и проповедао у сестринским црквама. Његово старање је чак и превазилазило ове канонско-православне оквире, те је Владика Николај одржавао најприсније везе и са америчким епископалцима, англиканцима, старокатолицима и протестантима, и држао се веома оптимистичног гледишта у погледу могућности хришћанског јединства. У својим проповедима које је држао у различитим приликама, често и пред инославним црквеним заједницама, подвлачио је тему хришћанског јединства као хришћански императив.

Утолико је јасније зашто је, што се питања православне дијаспоре тиче, еп. Николај Велимировић сматрао како никакве националне, племенске, друштвене, историјске, језичке или друге разлике не би требало да буду запрека јединству Цркве. Јер вера је једна, Христос је један, Црква је једна — она је једно тело са „једном главом Исусом Христом, и с једним Духом Светим који борави у њој“ — православни хришћани чувају јединство

вере и исповедања, пројављено и потврђено кроз богослужбено и евхаристијско јединство, притом бивајући чланови једне Цркве кроз чланство у појединим помесним црквама, подвлачи Велимировић у свом *Кайихизису*. У том смислу, он је још пре 70 година — док у Сједињеним Државама није постојала ниједна аутономна или самостална црквена структура, већ тек неколико епархија из различитих јурисдикција — јавно изложио своју визију једне православне цркве Америке. Наше излагање тицаће се ове Велимировићеве визије, са посебним освртом на његову проповед „Источна православна црква у Америци и њена будућност“, где владика Николај говори о овој спорној и проблематичној теми савремене православне дијаспоре и сугерише једно врло непопуларно решење — самосталну и независну нову сестринску Америчку Цркву, са својим средиштем и једним центром црквене власти — у Америци. У овом истраживању посебну пажњу посветићемо питањима национализма и етнофилетизма — кроз перспективу деловања и мисли еп. Николаја Велимировића.

Кључне речи: Николај Велимировић, јединство Цркве, дијаспора, помесне Цркве, хришћанско јединство, национализам, етнофилетизам.

Увод

Свети Николај Велимировић (1881–1956), епископ жички (1919–1920), охридски (1920–1931) и потом охридско-битољски (1931–1936), те опет жички (1936–1956)¹ — формално до својег упокојења, премда је катедра Епархије жичке 1941–1956. г. била упражњена (неколико архијереја СПЦ управљало је његовом дијецезом током тог периода), међу православним хришћанима поштован је као један од највећих проповедника 20. века и као један од најутицајнијих духовних писаца новије црквене историје. Његова дела нису позната и препозната само међу православним Србима, већ и у ширем смислу — и то не искључиво међу православним хришћанима.

Волуминозни корпус дела Николаја Велимировића — извор хришћанског надахнућа за његове многобројне поштоваоце — готово

¹ Еп. Николај је током четири године, 1934–1938. г. управљао двема епархијама — од јуна 1934. г. као епископ охридско-битољски администрирао је Жичком епархијом (уп. „Администратор Жичке епархије“ 1934, стр. 186–187), а прешавши 1936. г. у Жичу администрирао је до половине 1938. године Охридско-битољском епархијом, као епископ жички (за наредног архијереја Охридско-битољске епархије на Св. арх. Сабору 22. јуна 1938. г. изабран је Вл. Платон Јовановић (1874–1941), касније епископ бањалучки — уп. Пузовић 2002, стр. 247).

да не садржи систематска теолошка дела, уз одређене изузетке који се могу свести на пар радова из периода његовог раног стваралаштва. Велимировић није писао академске радове нити је оставио расправе у којима се бавио питањима из систематског богословља; он се пре обраћао верујућима у најопштијем смислу речи, као и својој пастви, одговарајући на конкретне проблеме и питања. На меће се претпоставка да је Велимировићево стваралаштво било условљено његовим пастирским настојањима и његовим црквеним служењем. У његовим делима мало је спекулативног богословља — Велимировић ствара превасходно као служитељ и епископ Цркве, и стога су пастирске теме и пастирски мотиви на одређени начин доминантни у његовом стваралаштву.

Опус епископа Николаја обухвата преко 10.000 штампаних страна. У 13 томова сабраних дела објављен је већи број његових списа, но постоје и нека допунска издања, односно дела која нису уврштена у ову колекцију,² а такође постоји још писане грађе која чека на објављивање,³ као и његово обимно епистологографско стваралаштво расуто по разним архивама — државним, црквеним и приватним (уп. Петровић 2020, стр. 828, 830). Стога је истраживање стваралаштва еп. Николаја врло захтеван подухват, а с обзиром на недоступност потпуног корпуса његових дела с једне, те на недостатак критичког приступа код досадашњих приређивача његових списа с друге стране, неопходне су одређене оградe и у најмању руку опрезност приликом извођења закључака.⁴

² Уп. нпр. Велимировић, 1997a; Велимировић, 1997б; Велимировић, 1998a; Велимировић, 1998б; Јевтић, 2003, 15–75, 98–99; Велимировић, 2009a; Велимировић, 2009б; Јелић, 2009; Велимировић 2010; Велимировић, 2011; Велимировић, 2013; Велимировић, 2014; Велимировић, 2015; Велимировић, 2018; Велимировић, 2020, итд.

³ Примера ради, епископ Атанасије Јевтић је тако напоменуо да поседује тридесетак необјављених свезака тј. бележница владике Николаја — уп. Јевтић, 2003, стр. 53; уп. такође Јевтић, 2003, стр. 532, нап. 1. Поред поменутих рукописа, постоји још необјављене грађе — уп. нпр. Витезовић, 2008, стр. 881 — о необјављеном рукопису еп. Николаја „Права игуманија“, који је сачувала мати Макарија Обрадовић, игуманија манастира Соколица; поред оваквих свезака и бележница, сачувани су бројни краћи списи, белешке, беседе итд. (уп. Јевтић, 2003, стр. 53; уп. такође Петровић, 2020, стр. 830).

⁴ Опус епископа Николаја обухвата његове бројне беседе, расправе, егзегетске прилоге, пастирске списе — посланице и прогласе, осврте на политичка и

Једна од тема које су на одређени начин биле трајно присутне у мисли Николаја Велимировића јесте питање јединства Цркве. Од својих првих радова и од почетка свог позиционирања у црквено-богословском контексту он ће посвећивати своје животне напоре проблематици црквеног јединства и црквене пуноће (уп. нпр. [Велимировић] 1903), истовремено показујући и интерес за питања међухришћанских односа и веза (уп. нпр. Велимировић, 1906; „Извештај Главног одбора Свештеничког удружења“ 1907, стр. 685; Агх 2006, стр. 326–328), те ће се и као богослов и као архијереј и пастир старати да црквено јединство буде осигурано, обезбеђено и сачувано.

У редовима који следе осврнућемо се на нека питања црквене дијаспоре у мисли еп. Николаја, односно на неке аспекте Велимировићевог поимања еклисиологије дијаспоре, и то најпре у контексту организовања православне цркве у Америци. Ради прегледности, рад ћемо поделити у неколико поглавља, у којима ћемо најпре изложити хронологију веза еп. Николаја и америчке црквене дијаспоре, а потом се осврнути на одређене карактеристике његовог пастирског старања за америчке верне, као и на претпоставке и увиде на којима је еп. Николај заснивао своје еклисиолошко гледиште — најпре на приступ питањима национализма и етнофилетизма, и то посебно на примеру једне беседе о Светом Сави, на основу које се Николају Велимировићу приписују радикална и ултранационалистичка гледишта.

1. Јеромонах Николај Велимировић у Америци 1915. године

У лето 1915. године, у јеку 1. светског рата, јеромонах Николај је први пут дошао у Сједињене Државе, као члан мисије која се тамо запутила ради остваривања политичких циљева. Према је главни

друштвена гибања, молитве, поетско стваралаштво, кратке белешке и напомене, коментаре различитих текстова — од библијских стихова до новинских чланака, веома бројна писма разним личностима и у разним приликама итд., те је ради оцењивања стваралаштва еп. Николаја потребно у обзир узети целовитију слику, што је само по себи веома захтеван задатак. Волуминозност дела владице Николаја истраживаче ставља пред бројне недоумице и захтева темељан приступ, одбијајући сваку површност и нестудиозност.

предмет и сврха упућивања овог посланства у Америку био пропагандни и национални рад, јеромонах Николај је по благослову митрополита београдског Димитрија (Павловића, 1846–1930), уз дозволу коју му је дао тадашњи архиепископ алеутски и северноамерички Евдоким (Мещерский, 1869–1935), обишао српске северноамеричке парохије, које су се тада, као и све друге православне парохије у Америци, налазиле под јурисдикцијом руског архиепископа (уп. Нелюбов — Буевский 2001, стр. 161; Dobrijević 2018). Током ове посете, Велимировић је обишао већа места, служио Литургију у српским заједницама (уп. нпр. Јанковић, 2002б, стр. 800) и имао прилику да се из прве руке упозна са животом наше дијаспоре у Америци (уп. Јанковић, 2002а, стр. 67–69, 75–76; Ранковић, 2013, стр. 55–59). У својим ватреним проповедима у корист југословенске идеје, јеромонах Николај пледирао је и за црквено јединство које би требало да буде остварено у будућој заједничкој држави и чак предлагао одређено зближавање православне и римокатоличке Цркве у будућој Југославији (уп. Vel[i]mirovich, 1915, стр. 14–15).

Овде би било интересантно поменути како се архиепископ Евдоким, испровоциран Велимировићевим ангажманом у Сједињеним Државама 1915. године, о Николајевим беседама и идејама убрзо критички изразио. Он у свом Извештају Св. Правитељствујушчем Синоду од 15. јуна 1915. године каже:

„У садашње време појавио се у Америци неки српски јеромонах др Николај Велимировић који уноси велику смутњу у живот Срба и других словенских народности својим проповедима о ’Југославији’ и о ’Религији будућности’ те нове Југославије. Особито тежак утисак изазива проповед ’Религија будућности’. Стојећи искључиво на песничкој тачци гледишта, жели да на тај начин уједини међу собом Јужне Словене под влашћу српског краља.“⁵

⁵ Наведено према Вуковић 1994, стр. 85–86; уп. такође и стр. 102, н. 106. Уп. такође Петровић, 2019, стр. 680–681, н. 9. Уп. и коментар и предлоге мера које би требало предузети ради увођења реда у црквени живот америчких Срба, које је — пошто је по одлуци Синода проучио Извештај архиеп. Евдокима — неких 11 месеци касније доставио архиепископ литовски Тихон (Белавин, 1865–1925, будући патријарх московски — Св. свештеномученик Тихон). Он додаје да Николај „у својој религији ’будућег’ скоро у целини прима католичанство... На тај начин, на жртву несрећне идеје приноси чистоту, висину и лепоту православља“ (наведено према Вуковић, 1994, стр. 87). Уп. и Вукович, 2001, стр. 158.

Међутим, није познато да се Велимировић приликом свог првог боравка у Сједињеним Државама бавио неким конкретним питањима организације црквеног живота у дијаспори. С друге стране, он је успоставио везе са српским прекоокеанским црквеним заједницама, и свакако се упознао са животом српских емиграната.

Занимљиво је да је, у то за црквене прилике смутно време, сам руски епископ Александар (Немоловский, 1876–1960), који је нешто касније, по одласку архиеп. Евдокима, преузео управљање Архиепископијом америчком (уп. Куренков 2000, стр. 497), препоручио америчким Србима да сазову Црквено-народни сабор и оснују Српску Цркву у Америци (својом посланицом насловљеном као „Братском у народу сербском“, Њу-Йорк. 23 окт. 1917 г.; уп. Вукович, 2001, стр. 158–159). Овим су раније тежње српских исељеника — да буду чланови једне српске црквене заједнице, оличене најпре у оснивању Српске духовне мисије за потребе верујућих 1905. године,⁶ биле на одређени начин озваничене.

2. Епископ Николај Велимировић у Америци 1921. године

Неколико година касније, епископ охридски Николај, познат америчком аудиторијуму још од својих чувених проповеди одржаних током рата 1915. године, позван је да одржи серију проповеди у Сједињеним Државама. Позив су упутили амерички универзитети,

⁶ За првог управитеља ове мисије у оквиру РПЦ, по одлуци епископа алеутског и северноамеричког Тихона био је 1905. године постављен први православни монах рођен на тлу Америке, архимандрит Севастијан Дабовић (1863–1940). Према истраживању еп. Саве Вуковића, не успевши да издејствује отпуст за 19 српских парохија и дозволу за њихово присаједињење СПЦ, Дабовић је 1910. године дао оставку на овај положај. Нешто касније, дана 5. новембра 1913. године, на захтев српске заједнице, у Чикагу је одржан српски Митровдански црквено-народни сабор, под председавањем новоименованог руководиоца Српске духовне мисије протојереја Саве Војводића; овај скуп прогласио је оснивање српске епархије за Америку, са седиштем у Чикагу, под јурисдикцијом СПЦ, односно оснивање „Српске Православне Цркве у Северној Америци“ под јурисдикцијом СПЦ, подељене у 3 наместништва под управом епископа или администратора који ће бити одређен у Београду; међутим, поглавар СПЦ митр. Димитрије одговорио је да одлуке овог сабора може благословити само уколико се постигне сагласје и уколико се РПЦ у Америци одрекне своје надлежности (уп. Вукович, 2001, стр. 158–159).

међу њима и Универзитет Колумбија, затим Федерација хришћанских цркава Америке и Епископална црква, посебно Николајев пријатељ В. Манинг (William Thomas Manning, 1866–1949), и Српски добротворни фонд. У јануару 1921. године епископ Николај стигао је у Сједињене Државе, и овога пута се тамо задржао неколико месеци (уп. Dobrijević 1989, стр. 89–98; Ранковић 2013, стр. 82–85).

Како је Свети архијерејски сабор ставио у дужност вл. Николају да за време свога боравка у Америци испита потребе православних Срба у Америци и стање њиховог црквеног живота, који је требало осмислити и организовати, он се посветио и том задатку. Током ове посете, Велимировић је неко време провео међу српским и југословенским исељеницима. Његове активности пропраћене су у штампи, његови увиди јавно су објављивани и коментарисани (уп. Dobrijević, 1996, стр. 201–206; Ранковић 2013, стр. 85). Као први српски јерарх који је посетио Америку, еп. Николај је српским парохијама у САД упутио Васкршњу посланицу за 1921. годину, преневши поздраве патријарха Димитрија српским верницима у дијаспори. „С обзиром на то да је већ лично посетио већину српских парохија и био упознат са њиховим духовним потребама, посебно је нагласио да је важно да се разједињена српска паства обједини под јурисдикцијом Српске Патријаршије“ (Добријевић 2007, стр. 33).

По свом повратку из Америке, у Извештају који је представио Св. Арх. Сабору 26. јуна 1921. године, Епископ Николај подвукао је проблеме са којима се среће црквена дијаспора: одређени број руских клирика који су пастирствовали српским парохијама није знао српски језик; не постоји ниједан српски манастир или неко српско духовно средиште у Америци; не постоје црквене школе у којима би било могуће обучавати садашње и будуће свештенослужитеље за рад у парохијама; мешовити бракови стварали су раздоре и смутње међу верујућима; изнад свега, црквено јединство било је угрожено тињајућим расколима, црквени пастири нису комуницирали међу собом и трошили су снагу на међусобна трвења, а нецрквене праксе, попут секуларизма, претиле су да у потпуности униште црквени живот (уп. Dobrijević 1996, стр. 206). Текст поменутог Извештаја Вл. Николаја Св. Арх. Сабору објављен је у 10. тому његових *Сабраних дела* (стр. 459–471). У овом Извештају побројане су многе потешкоће са којима се сусрећу верујући у Америци, а у очи падају озбиљне црквене несугласице, неслога и

супарништво између руских, сиријских и грчких свештеника, као и унутар самих парохија (стр. 464–468). Међусобне несугласице нису биле ограничене само на међунационалне поделе, већ су и саме националне струје биле разједињене, у толикој мери да је трвење међу појединим партијама православних Грка доводило до свађа и туче по црквама (стр. 468). С друге стране, жеља верујућих Срба у Америци била је да се на америчком континенту оснује епархија која ће бити саставни део Српске Цркве, и већи број црквених одбора и православних свештеника молио је Еп. Николаја да у том смислу посредује (уп. Јанковић 2002а, стр. 72–75). Сходно свему поменутом, Велимировић је Св. Сабору предложио да за потребе српских православних исељеника у Америци формира епархија СПЦ (овде је пак занимљиво поменути да је истом приликом Еп. Николај далековидо већ 1921. напомињао могућност да се уреди засебна аутономна или аутокефална Православна Црква у Америци, и за тај случај предлагао да Св. Арх. Сабор Српске Цркве са српском епархијом поступи исто онако као и друге помесне Цркве са својим епархијама — уп. његов Извештај из 1921. године, стр. 470–471).⁷

Сабор је овај предлог прихватио (уп. Јанковић 2002а, стр. 86), и у јесен 1921. године оформљена је Америчко-канадска епархија СПЦ, са седиштем у Чикагу, а Епископ Николај постављен је за њеног првог администратора. Како је у том тренутку он био практично једини српски епископ који је био упознат са животом српских парохија у Северној Америци, постављење Вл. Николаја на овај положај било је логично кадровско решење; с друге стране, искуство и

⁷ Епископ Николај је у свом Извештају српске архијереје упознао и са тумачењем 28. канона Халкидонског сабора које му је у Америци предочио тадашњи Митрополит Мелетије Метаксакис (Μελέτιος Μεταξάκης, 1871–1935), будући цариградски патријарх, према којем „врховни надзор над Црквом у Америци мора да припадне патријарху цариградском“ (стр. 467). Ова управа, према речима Митр. Мелетија које је пренео Велимировић, била би почасна, и конкретно би се пројављивала „само у случајевима апелата“.

И руски и грчки епископи у Америци у сусретима са Вл. Николајем охрабривали су оснивање епархије СПЦ, рачунајући да ће у будућности српски епископ подржати руске или грчке планове. У сваком случају, Велимировић није заузимао ниједну страну, већ је у слози и љубави саслуживао и са једнима и са другима, гостујући и у руским и у грчким парохијама и црквама (уп. Извештај, стр. 467–468).

познанство са приликама у црквеној дијаспори од раније свакако је много значило Вл. Николају за нову пастирску дужност.

3. Епископ Николај и питања црквене дијаспоре до 2. светског рата 3. 1. Америчка црквена дијаспора

Међутим, премда је током наредне две године администрирао Америчко-канадском епархијом, еп. Николај није био у прилици да посети америчке епархиоте, већ је овом дијецезом управљао поштом и путем порука (Ранковић, 2013, стр. 87). Књиге вл. Николаја допремане су у Америку за потребе верујућих (уп. Јанковић, 2002б, стр. 136). Вернима у Америци администратор се обраћао и посланицама, рецимо о Божићу 1922. године: „Преосвећени епископ охридски др Николај Велимировић, као епископ–администратор американски, упутио је своју посланицу свештенству и народу и у Америци“ (Јанковић, 2002б, стр. 230–231). Но, на Велимировићев предлог, крајем 1923. године Св. синод га је разрешио дужности, а администрирање је преузео патријарх Димитрије (уп. Јанковић 2002а, стр. 96). Неколико година касније, на предлог еп. Николаја на Св. арх. сабору одржаном у Сремским Карловцима 1925. године за првог српског епископа у Америци изабран је архимандрит Мардарије Ускоковић (1889–1935), којег је још 1917. године Св. синод Руске православне цркве одредио за руководиоца Српске духовне мисије у САД, и који је од раније — од 2. Свеамеричког сабора РПЦ 28. фебруара 1919. г. — био именован као кандидат за епископа за српске парохије у САД (уп. Вукович, 2001, стр. 158–160).

Но везе еп. Николаја и српске црквене дијаспоре у Америци нису биле прекинуте. Он се и касније дописивао са српским свештеницима у Америци, попут проте Петра Стијачића (за одломак из преписке са њим из 1923. године, уп. Јанковић, 2002а, стр. 94–96), интересујући се за црквени живот у САД. Еп. Николај је одговарао на потребе верујућих у Америци, те се тако на њихову молбу освртао и на питања фундаментализма и модернизма тада актуелна у америчком друштву (уп. Велимировић 1924).

Сједињене Државе епископ Николај посетио је опет 1927. године, овога пута на позив Америчко-југословенског друштва, Политичког института при Вилијамстаунском колеџу и Карнегијеве

задужбине за међународни мир. Сврха овога пута је била серија предавања о миру на међународном скупу у Вилијамстауну, као и низ предавања и беседа у епископалним и православним црквама, на Универзитету Принстон и у Федералном савету хришћанских цркава Америке. Међутим, током ове посете Америци, контакти еп. Николаја са српским црквеним заједницама били су ограничени, а разлог томе била је жеља да се спрече несугласице, будући да су постојале заједнице које су од њега захтевале да остане у Америци (уп. Dobrijevich, 1996, стр. 207; Добријевић, 2007, стр. 33–34; Ранковић, 2013, стр. 102). У сваком случају, на основу доступне литературе и грађе, нисмо успели да сазнамо да ли се у каснијем периоду, до почетка 2. светског рата, еп. Николај давао неким конкретним питањима српске црквене дијаспоре у Сједињеним Државама.

3. 2. Питања црквеног јединства уопште у животу и делу еп. Николаја

Поред екуменских настојања која су на одређени начин обележила читав период деловања Николаја Велимировића, и као младог јеромонаха и доцније као епископа Цркве, постојало је и Велимировићево прегалаштво за јединство православних. Велимировић је у својој агенди имао и рад на остваривању потпунијег међуправославног јединства. Примера ради, у периоду између два светска рата, еп. Николај залагао се за измирење са Бугарском црквом и превазилажење тзв. бугарске шизме (уп. Radić and Rohtmets, 2015, стр. 595; Radić and Rohtmets 2016, стр. 62). Предњачио је у корацима ка помирењу Цркава и народа, и био је први српски јерарх који је посетио Бугарску, који је примао бугарске архијереје и студенте у своју дијецезу, који је у мировној иницијативи био држи и од државних представника — који су своје иницијативе започели тек по већ установљеним срдачним односима вл. Николаја, митрополита софијског Стефана и других бугарских јерараха. С друге стране, био је свестан озбиљности руске националне и црквене трагедије, трагедије прогона са једне и раскољивања са друге стране, која је задесила руско православље у периоду после Октобарске револуције, и подвлачио како је за јединство православне цркве важно да се успоставе односи са Црквом у Совјетском савезу, али и са руском црквеном дијаспором. Тако је на међуправославној припремној

конференцији, одржаној 1930. године у манастиру Ватопед на Светој Гори, Велимировић нагласио да није могуће одржати свеопшти православни скуп без представника Руске православне цркве и учесника из Русије, односно без представника три четвртине свих православних хришћана у свету (уп. Сообщение Службы коммуникации ОВЦС о позиции Московского Патриархата, 2008; Пухтель 2017, стр. 102). Овде се вл. Николај zaloжио и за укључивање представника руске црквене дијаспоре у рад свеправославних консултација. Држећи као представник Српске православне цркве линију наклоњену представницима руског православља — са којима су јерарси СПЦ тога времена неговали пријатељске и братске односе, најпре у виду подршке Руском заграничном синоду са седиштем у Сремским Карловцима, еп. Николај је предложио да се на сабрање позову и јерарси обе руске емигрантске групације — и митр. Евлогије из Париза и митр. Антоније Храповицки из Сремских Карловаца (Мазырин, 2016, стр. 341–342).⁸ Поред питања међуправославног јединства, односно питања односа са фрагментираним руским православљем, као и Бугарском црквом, на овом састанку еп. Николај предлагао је и теме које се тичу односа са дохалкидонским хришћанима (уп. *Πρακτικά της προκαταρκτικής επιτροπής*, 1930, стр. 73–74) — што се такође може видети из његових извештаја Св. синоду, сачуваним у Архиву Св. синода у Српској патријаршији у Београду.⁹

Према поверљивом писму које је из Либертивила 12. октобра 1945. године патријарху московском и сверуском Алексију¹⁰ послао

⁸ Можда се у овој напетости између Велимировића и цариградске јерархије налазе основи каснијих тензија и неблагонаклоног става јерараха цариградског трона према еп. Николају с једне стране, и слабије комуникације Велимировића са грчким јерарсима уопште с друге стране.

⁹ У Архиву Св. синода чува се одређени број докумената у вези са скупом у Ватопеду, а међу њима и извештај и писама које је као делегат СПЦ на овом сабрању еп. Николај упутио Св. синоду, у којима помиње питања односа са Руском и Бугарском црквом, као и односе са дохалкидонцима: уп. нпр. његова писма од 24. маја/5. јуна 1930. г. [Син. Бр. 1706, 28. V (10 VI) 1930. г.], 28. маја/10. јуна 1930. г. [незаведено], или 31. маја/13. јуна 1930. г. [Син. Бр. 1854, 10/23. VI 1930. г.] (све у предмету/регистратору „Међуправославна комисија у Ватопеду 1930. г.“); међутим, ова грађа тек треба да буде истражена.

¹⁰ Алексей I (Сергей Владимирович) Симанский, 1877–1970. Служио као

епископ америчко-канадски Дионисије, на међуправославној конференцији у Ватопеду, Српска црква штитила је интересе Руске цркве, и то залагањем еп. Николаја. Наиме, како каже Дионисије, српска делегација, предвођена епископом охридским Николајем, енергично је захтевала да се као услов за евентуални сазив васељенског сабора реши бугарска шизма — како би учествовали и делегати Бугарске цркве, и да се сазив сабора одложи до оног тренутка када на њему буде могла да слободно учествује и Руска црква.¹¹

Поједини руски црквени историчари напомињу како је Велимировић 1937. године покренуо и иницијативу на пољу обнављања општења између Српске православне цркве и Московске патријаршије, но не наводе јасну референцу на шта конкретно мисле (уп. Косик, 2000, стр. 247; Косик, 2005, стр. 506; Косик, 2010, стр. 32).

4. Епископ Николај и питања америчке црквене дијаспоре

4.1. Питања национализма и етнофилетизма

Епископ Николај је јула 1941. године интерниран, и 2. светски рат је провео у заточеништву — у Љубостињи, Војловици, Дахауу и Шлирзеу (уп. Ломпар, 2018, стр. 14–19; Белић, 2019, стр. 112–133).¹² По ослобођењу из нацистичког ропства, епископ жички Николај није био добродошао у новој Југославији. После неколико месеци које је провео у Западној Европи, јануара 1946. године Велимировић је стигао у Сједињене Државе, у којима је проживео остатак свог живота.

Како бисмо јасније размотрили проблеме црквене дијаспоре у Велимировићевој мисли, овде би било неопходно да се укратко осврнемо на питања национализма у мисли еп. Николаја, посебно у контексту национализације Цркве, за шта су поједини аутори критиковали Велимировића. Наиме, у литератури на српском може

патријарх руски 1945–1970. г.

¹¹ Уп. „Письмо Сербско американо-канадского епископа Дионисия патриарху Алексию о нарушении предстоятелем РПЦ канонических отношений с Сербской православной церковью“, у Волокитина, 2009, стр. 213.

¹² Занимљива је и Белићева претпоставка да су се српски црквени великодостојници могли почетком 1945. г. налазити у логору Итер, у близини Кицбила — уп. Белић, 2019, стр. 114–115, 118–120).

се срести одређени број негативних оцена његове мисли и његовог деловања, и уопште узев његов је став често оцењен као ултранационалистички, чак и шовинистички. У литератури на немачком и енглеском, а такође и на хрватском језику, ове су оцене још заоштреније, те је данас опште место да се његова мисао описује као антисемитска,¹³ врло конзервативна и ретроградна (уп. нпр. Bremer, 2003, стр. 425–428; Vukomanović, 2005, стр. 25), а његова гледишта као средњовековна и антизападна (уп. нпр. Илић 2015, стр. 234). Његово име као ноторног антисемите чак је уписано у енциклопедију светског фашизма (уп. Byford, 2006, стр. 492). Чини се да је питање карактеризације Николаја Велимировића као загриженог националисте — којем је Црква служила као средство за остварење националног програма и политичких циљева (уп. нпр. Jovanović, 2018, стр. XIV) — самим тим и решено.

Међутим, читава ова оцена Велимировићеве мисли заснована је најпре на интерпретацији једног предавања на Коларчевом народном универзитету 1935. године, затим једног детаља из његовог живота — одликовања које је добио због обнове немачког војничког гробља у Битољу 1936. године, и неколико дела објављених после његове смрти и касније приписаних вл. Николају — понајпре због *Говора српском народу кроз џамнички џрозор*, књиге штампане 30 година после Велимировићеве смрти, и постхумно њему приписане.

Што се тиче предавања „Национализам Светог Саве“ (уп. Велимировић 1935 = СД, IX, стр. 305–312),¹⁴ мишљења смо да је интерпретација тог предавања као славослова нацизму и оправдања шовинистичких ставова сасвим погрешна.¹⁵ Напротив, у свом предавању, Велимировић подвлачи да је Свети Сава прави *Европејац*, док, с друге стране, плодове његове активности назива *Савиним*

¹³ Уп. следеће квалификације: „Bishop Nikolaj Velimirović, a notorious anti-Semite and great admirer of Dimitrije Ljotić, the Serbian fascist leader and collaborationist, who enjoys great popularity in Serbia.“ Наведено према Detrez, 2015, стр. 27. „Right-wing Serbian bishop of Ohrid and Žiča, Nikolaj Velimirović...“ — уп. Byford, 2006, стр. 492.

¹⁴ На *Сабрана дела* Николаја Велимировића, тј. на најновију верзију ове колекције коју је објавио Манастир Св. Николаја Соко, и то на издање из 2016. године, указиваћемо скраћеницом СД (= Велимировић 2016)

¹⁵ За један избалансиран приступ Николајевом предавању о Св. Сави, види Цветковић, 2019. Уп. и Васиљевић, 2011, стр. 663–664.

национализмом. Важно је имати у виду да појам национализма у вокабулару вл. Николаја има нарочито значење, које се може изједначити са родољубљем. Далеко од савременог разумевања национализма и далеко од било какве искључивости. Према Велимировићевом схватању, основ овог национализма — родољубља јесте самостална црквена организација, са својом централном влашћу из народа и у народу, са народним свештенством, народним језиком и народним обичајним изразом своје вере. Он за своје разумевање народне црквене организације налази оправдање у Јеванђељу („Идите и научите све народе“, Мт. 28, 19; вл. Николај подсећа и на Педесетницу као на потврду исправности проповедања свим језицима — СД, IX, стр. 307). „Такву народну цркву желео је одувек сваки хришћански народ под сунцем“ — Велимировић подвлачи очигледни историјски факт (СД, IX, стр. 307). Народна држава, с друге стране, за вл. Николаја ограничена је појмом *отаџбине*: „Ако се дозволи да се држава простре докле мач може досегнути, онда држава престаје бити народна, престаје бити отаџбином и постаје империјом. У том случају држава добија територијално, али губи морално“, додаје Велимировић и закључује да је цар Душан, створивши империју, утро пут пропасти државе. „Покорити или покорен бити — подједнако је катастрофално за националну државу“, каже он. Николај наставља (подвлачење наше): *„И дан-данас за Србина је одбојна и сама њомисао да његовом црквом уйравља неко из туђе државе, да му свеишеници буду сѣранци и да му се служи служба Божја на сѣраном језику*. Њему би се чинио смешан и фантастичан предлог, да му туђин буде краљ. Њему је одвратно империјалистичко завојевање туђе земље и отаџбине у оноликој мери у коликој му је мила срцу своја народна држава и слободна отаџбина. ‘Своје чувај, туђе не дирај’, његова је посведневна реч и за њега света реч.“ (СД, IX, стр. 309).

Очигледне су алузије на оновремене праксе римокатоличке цркве, могуће и на тежње појединих јерараха Цариградске патријаршије (еп. Николај је, примера ради, изражавао своје неслагање са предлозима митрополита тијатирског Германа (Γερμανός [Γεώργιος] Στρηγόπουλος, 1872–1951) у Ватопеду 1930. г. — да се као званични језик православне цркве убудуће користи грчки језик, итд. — уп. његове извештаје у Архиву Св. синода), и, с друге стране, истицање одређених предности које баштини словенско православље.

Но, да ли је Велимировић у овом предавању пледирао за ускогруди национализам, односно шовинизам, или нацизам? Сматрамо да је одговор одричан. Поткрепићемо своју претпоставку са пар реченица из самог предавања, и у сведочанство ћемо дозвати речи еп. Николаја:

„Да ли је овај светосавски национализам узак, искључив и несавремен?... Пример Светога Саве најбоље сведочи да његов национализам нити је узак нити искључив. Пре свега, наш светитељ је провео више од две деценије у интернационалној средини, или бар интерправославној. То је светогорска средина, монашка република, састављена од Грка и Руса и Румуна и Бугара и Арнаута и Ђурђијанаца и Арапа. У тој и тако разнородној средини Сава се научио волети људе разних народности и био неизмерно вољен од своју. Па иако је провео своје најимпресивније младићке године у таквој интернационалној средини, Сава није постао интернационалист, но жарки јеванђељски националист. И доцније као старац *он није дао да се до његовој срца дохватају шовинизам или искључивост према другим народима, ближим и даљим*, него је пружао своју помоћ свакоме народу Божјем на земљи где год је долазио и где год је могао. Тај *неискључиви и широки дух њошће* и љубави *према свима народима* наследио је *српски народ од свој свейишћеља* и одржао га је на висини и у части кроз дуге светосавске векове. Ми често читамо у народним песмама, како *наши њрви јунаци називају браћом људе друге крви и језика и вере*. Тако, на пример, Марко Краљевић говори Циганину: 'Богом брате, Суљо Циганине!'

А Страхинић бан, опет дервиша турског ословљава братом:

'Богом брате, старишу дервишу!'

Ви који сте ратовали у последњем Светском рату, ви можете дати лично сведочанство једног ретког призора, како су се наши војници понашали према војницима из Африке и Азије, према људима црне и жуте расе, које су Европљани повели на бојиште из својих колонија. *Док су се сами Европљани шућили свих својих њоданика, црнаца и жућокожаца, не хоћећи с њима ни јести ни њићи ни њод истим шайморима бравити, дошле су наши војници с њима друговали, јели, њили, у болести обилазили их, у невољи њомаћали, на својим славама часћили и њосћили, разјоварајући с њима њрсћима и рукама. Срби су на црнце њледали као на људе и њонашали се према*

њима као према људима. Не може, дакле, бити никаква оправдана приговора светосавском национализму да је узак и искључив...“¹⁶

Што се тиче немачког одликовања које је Велимировић добио током 1936. године, ово одликовање Велимировићу није било додељено ни за какве политичке или војне заслуге, те у питању свакако није био немачки „Гвоздени крст“¹⁷ како су неки аутори изнели.¹⁸ У питању је орден немачког *Црвеног крста* (познате хуманитарне организације) — еп. Николају додељен за заслуге обнове и уређења немачког војног гробља. Како је пренела југословенска штампа, 25. октобра 1936. године у Битољу је освећено обновљено немачко војно гробље из 1. светског рата.¹⁹ На комеморативном скупу окупили су представници дипломатског кора (немачки, француски, аустријски, румунски, мађарски и бугарски војни аташеи и друге дипломате), представници југословенске владе, војске и локалних власти, као и представници Цркве (умировљени епископ Јеротеј Гавриловић (1873–1946), као изасланик патријарха Варнаве, и локално свештенство). По завршетку церемоније, на банкету је немачки представник Виктор фон Херен (Georg Maximilian Viktor von Heeren, 1881–1949) поделио одликовања — орден немачког Црвеног крста I реда којим су одликовани еп. Николај и бивши командант вардарске дивизијске области Ђорђе Аранђеловић,²⁰ и

¹⁶ Наведено према СД, IX, стр. 310.

¹⁷ Гвоздени крст (нем. Eisernes Kreuz) је пруско и доцније немачко војно одликовање додељивано припадницима оружаних снага од 1813. до 1. светског рата. У нацистичкој Немачкој, ово војно одликовање уведено је опет 1939. године, и додељивано је припадницима Вермахта за ратне заслуге у периоду 1939–1945. године.

¹⁸ У литератури је тврдња о „Гвозденим крсту“ више пута понављана. Међутим, иако одређени аутори тврде да је Велимировићево одликовање нацистичким „Гвозденим крстом“ који је добио лично од Адолфа Хитлера добро познато, занимљиво је да се не позивају ни на какве изворе и доказе, већ се референце или сасвим изостављају, или се у најбољем случају позивају на раније изнете тврдње из секундарне литературе (уп. нпр. Martinov, 2006; Martinov, 2018, стр. 140; Батрићевић, 2020, стр. 3). Углавном се ове тврдње ослањају најпре на радове Ј. Бајфорда, који пак каже да је Велимировић од Хитлера добио цивилни орден, опет се не позивајући ни на какве изворе (уп. нпр. Byford, 2005, стр. 31–32; Byford, 2008, стр. 47).

¹⁹ Уп. „Освећење немачког војничког гробља код Битоља“ 1936; уп. такође Ђ., 1936.

²⁰ За немачки орден Црвеног крста I реда (тј. степена), којим је одликован

орден Црвеног крста II реда којим су одликовани локални функционери (уп. Ђ., 1936, стр. 6).

Велимировић ово одликовање није ни примио приликом свечаног додељивања: он се претходнога и тога дана налазио на боготољачком скупу.²¹ Иако је овде реч о комеморацији изгинулим војницима и додели не неког војног одликовања, већ ордена *Црвеног крста*, пада у очи да је једини представник високог клира на скупу био умировљени епископ Јеротеј, што опет може бити детаљ који шаље одређену поруку.²²

Владика Николај је, дакле, често оптуживан да је националиста. Но, у свом времену он није тако разумеван — мишљења смо да је у питању накнадно учитано разумевање његовог стваралаштва, и то после објављивања дела *Српском народу кроз шамнички ѝрозор*. С друге стране, у животу вл. Николаја заправо је било супротно — он не да није испољавао националистичку ускогрудост, већ је од својих најранијих дана, још као студент на западноевропским универзитетима, истицао идеју свечовечанског братства (коју подвлачи и у поменутом предавању о национализму Светог Саве; или нешто раније, у брошурици у којој пише о преимућству Америке која није ни Исток ни Запад, већ ће постати јединство и једнога и другог — уп. Velimirovich, 1921, стр. 8).

Но, погледајмо, примера ради, његов однос према Бугарима, српским суседима који су се услед разних политичких и историјских околности током 20. века у више наврата налазили на непријатељским странама. Упадљиво је како овде Велимировић црквене

генерал Аранђеловић (истовестан ордену којим је одликован еп. Николај), сачувани су архивски подаци у персоналном досијеу дивизијског генерала Ђорђа Р. Аранђеловића у Војном архиву у Београду — уп. Савић, 2014, стр. 277.

²¹ Уп. „Сабор братстава хришћанске православне цркве одржан је јуче у Жичи“ 1936; „У ноћи без сна, одржали су боготољци свој сабор у Жичи“ 1936.

²² Узгред, није јасно да ли је и када вл. Николај преузео ово одликовање. Према тврдњама изнетим у литератури, као и у документарном филму „Свети Николај Српски“, јеромонах Василије Костић (1907–1978) по избијању рата 1941. године ово Велимировићево одликовање понео је са собом када је из Битоља кренуо у Епархију жичку. С друге стране, према сећањима архим. Јована Радосављевића, ово одликовање су о. Василије и Јован Велимировић пронашли међу стварима еп. Николаја у Љубостињи 1941. године (уп. Радосављевић, 1993, стр. 177–178).

интересе држи преимућственим. Тако, када је 1913. године започео 2. балкански рат, вл. Николај је заузимао миротворачку позицију и јавно говорио да Црква никада не може да подржи такав рат — између два братска народа (уп. Велимировић, 1913а; Велимировић, 1913б).²³ Током доцнијих година, питање односа са Бугарима Николај је решавао на радикалан и провокативан начин — успостављао је са њима односе у време раскола, упркос традиционалном непријатељству са Бугарима и антибугарском расположењу у српском друштву (уп. Radojević & Mičić, 2015; Radić and Rohtmets 2016), и током 1930-их у више наврата био гост Митрополита софијског Стефана и бугарских јерараха, саслуживао са њима, доводио Бугаре у Југославију, и у овоме чак претходио политичкој иницијативи (уп. M[arks]. 1933, стр. 25; M[arks]. 1934, стр. 23–24);²⁴ у манастиру Св. Наума у Охриду, на месту које на одређени начин назначавача значај његових напора, резултат је отеловљен у заједничком евхаристијском богослужењу, пропраћеном објавом резолуције којом је проглашено вечно братство и пријатељство два народа (уп. „Софијски митрополит“, 1936; „Представници Бугарске цркве у Охриду“, 1936; „Представници наше и Бугарске цркве“, 1936; Јањић, 1936). Успех и домет ове иницијативе признат је убрзо

²³ О Велимировићевом залагању за мир у ширем смислу много тога би могло да се каже. Један од карактеристичних примера јесте његово дело настало неке две године касније, односно крајем 1915. године. У време када се средином Првог светског рата Србија налазила под окупацијом и када је била избрисана са политичке мапе Европе, јеромонах Николај објавио је књигу у којој је писао о свечовечанском братству свих народа, и предност давао нади да ће се по завршетку рата српски народ измирити са својим тадашњим завојевачима — у општем братству и доброј вољи (уп. Велимировић, 1915, стр. 26–27). Залагање за мир биће важна тема Велимировићевих дела до краја његовог живота, а посебно 1930-их — током година пре Другог светског рата.

²⁴ Уп. такође „Рад Православне Цркве на зближењу са Бугарима“, 1933; Велимировић, 1933; „Делегација Бугарске Цркве која ће посетити Југославију“, 1933; Велимировић 1934; Бракочевић, 1934; Божић, 1935. итд.

Наравно, било би могуће ову делатност вл. Николаја посматрати и у склопу једног ширег политичког контекста и уопштеније у контексту агенде краљевске југословенске дипломатије, но нас овде првенствено занима његов црквоградитељски активизам.

и на међународном нивоу (уп. Marks, 1937, стр. 14–15; уп. такође Ehrenström, 1993, стр. 562).²⁵

Међутим, питање грађења братских црквених веза са Бугарима свакако није једино што интересује Велимировића. У црковноградитељском смислу, из Велимировићевог каснијег живота можемо видети да он одржава присне односе са свим руским црквеним струјама — и са Карловачким синодом, и Париским митрополијом — каснијим Егзархатом, и Америчком митрополијом, а да истовремено тежи нормализацији односа са Московском патријаршијом.²⁶

Велимировић је за живота био дакле градитељ црквеног јединства — а не градитељ изолације и раздвајања. Ово се можда може наслутити чак и у вези са богомољачким покретом, који се у одређеној удаљавао од Цркве док старање о њему није преузео еп. Николај (уп. Aleksov 2017, стр. 123–126). Свакако, богомољачка црквеност и проблематичне праксе отворена су питања која се за сада мало ко усудио да постави (уп. Матић, 2020, стр. 191–197;

²⁵ Занимљиво је да је у критичном тренутку, када је овај процес током 1933. године застао, Велимировић преговарање са представницима Бугарске цркве искористио не само за залагање за помирење и пријатељство између два балканска народа, већ и као прилику да пласира своје антиратне идеје у ширем, глобалном смислу, и да критикује агресивну политику тоталитарних режима. У беседи коју је одржао током своје посете Софији 1933. године, вл. Николај је између осталог говорио о свечовечанском братству, братству свих народа, и нагласио потребу за обраћењем духа савременог света — нарочито нагласивши потребу да се дух вучји преобрати у дух јагњета у Немачкој тога времена, што може бити алузија на тадашњи успон нацистичке моћи (уп. Велимировић, 1933).

²⁶ И ту није крај. Да занемаримо овом приликом шири екуменски контекст. Но, што се тиче православних, вл. Николај се интересује и за индијске древноправославне хришћане и руском мисионару у Индији, архимандриту Андронику Елпидинском, поручује како Индији не треба ни римска, ни сиријска, ни англиканска, већ њена Индијска црква (уп. Елпидинский, 2012, стр. 250–251). Овде до израза долази Велимировићево схватање преимућства Цркве као *народне*, бићемо слободни да кажемо као *йомесне* — образложено у предавању о национализму Светог Саве на које смо се осврнули изнад. Елпидински примећује како је сиријски језик, на ком су инсистирали дохалкидонски мисионари у Индији, препрека остварењу Индијске цркве, и своју мисао надовезује на мисао вл. Николаја, који заступа тезу о инкултурацији као методу црквене мисије — методу познатом од апостолских времена, пројављеном кроз црквено поштовање језичких и других особености одређених народа (уп. Елпидинский, 2012, стр. 250–251).

уп. такође Radić and Djurić Milovanović, 2017, стр. 160), и крајње је време да се питању богословског покрета приступи критички (у чему постојеће студије, најпре Суботићева из 1996, не могу бити од велике помоћи — уп. Aleksov 2017, стр. 131, н. 89). Међутим, на основу прелиминарних истраживања, мишљења смо да се уз увиде Алексова — како се Велимировићев допринос састојао у каналисању овог покрета у Цркву, може додати и позитивна оцена деловања еп. Николаја у циљу спречавању расколничких и парасинагогалних тежњи унутар овог покрета — мишљења смо како је он дао одређени допринос да се покрет задржи у Цркви, односно да је успео да у одређеној мери каналише и упуту у Цркву различите токове пијетистичких братстава и покрета (уп. Суботић, 1996, стр. 15–19).

4.2. Велимировић у православној дијаспори после 2. светског рата

Уобичајено је да се у литератури срећу тврдње како је Велимировић био превасходно национални радник, док се на његово црквоградитељско прегнуће гледа као на нешто успутно, или са одређеним зазором. Тако се и његов иницијални ангажман на регулисању црквених прилика српске дијаспоре у Северној Америци тумачи као активност надахнута националистичким тежњама. Међутим, оно што се испушта из вида, а што, како сматрамо, није неважно, јесте чињеница да је руски епископ алеутски и северноамерички Александар 1917. године сам предложио српским црквеним заједницама да се самоогранизују у посебно црквено тело повезано са Црквом у матици. У том тренутку, у Сједињеним Државама осим ове руске епархије није постојала ниједна друга православна дијецеза. Примера ради, Цариградска патријаршија основала је своју архијерејску за Северну Америку после оснивања Америчко-канадске епархије СПЦ, а за њом су основане и епархије других јурисдикција.

С друге стране, када је силом прилика вл. Николај 1946. године доспео у Америку и био у могућности да се на одређени начин укључи у црквени живот, његово деловање не указује на оптерећеност некаквим првенствено националним циљевима. Пре свега, он се на одређени начин дистанцирао од националистичких

кругова у српској емиграцији,²⁷ чак трпео и јавне критике лично-сти из екстремистичких националистичких сфера, а индикативно је и то што је своје последње године провео у средини која није била српска, односно у манастиру Св. Тихона у Саут Канану у Пенсилванији. Владика Николај неговао је лепе и братске односе и са Северноамеричком митрополијом, и са Руском заграничном црквом, чији су јерарси и верни после 2. светског рата у већем броју из Европе и Азије избегли у Америку, као и са заједницама других помесних Цркава. С друге стране, у српским црквеним круговима, стишавао је расколничке тежње, умиривао неразумне ревнитеље (уп. Ђаковац, 2005, стр. 199). Одржавајући контакт и са радикално опредељенима предлагачима раскола²⁸, и са онима који су били скептични спрам питања канонског јединства са Црквом у домовини, и са онима који су желели да очувају јединство СПЦ, владика Николај наступао је пророчки — као градитељ и поправљач црквеног јединства. Кратак преглед његовог деловања у овом периоду не указује на некакав национални ангажман, већ, напротив, пре говори о његовом црквиградитељском опредељењу, и то управо у духу традиција о којима је и раније сведочио својим животом и својим списима, на пример, својим делцем *Национализам Светојој Саве*. Наиме, сходно томе, како по Велимировићевим увидима изнетим у поменутом делу свештеници не би требало да буду странци, нити би било у реду да се богослужење врши на страном језику, тако је и он, започињући своју црквено-богословску делатност на америчком континенту, писао не само и искључиво на српском, већ је доста писао на енглеском (исто као и 1915. године — поменимо серију *Жива Црква* која је излазила 1915. г. у Њујорку, делимично на српском, а делимично на енглеском). После

²⁷ О тензијама у односима еп. Николаја и екстремне емиграције, уп. нпр. Џомић, 2009.

²⁸ Попут, рецимо, јеромонаха, касније архимандрита Арсенија (Тошовића, 1907–1974), који је од раније држао врло радикална гледишта (уп. Тошовић, 1941; Тошовић, 1944; Toschowitsch, 1951; Аркс, 2007, стр. 26), заступао расколничке ставове (уп. Тошовић, 2004), а и касније одржавао тензију у односима са црквеном јерархијом (уп. Кострюков, 2020, стр. 150); према истраживању еп. Атанасија Јевтића, вл. Николај је умиривао и суздржавао расколничке идеје овог српског свештенослужитеља (уп. Јевтић, 2004, стр. 148; Јевтић, 2011, стр. 12). За писмо еп. Николаја о. Арсенију од 9. децембра 1954. године, уп. СД, XIII, стр. 775.

2. светског рата, литература за верујуће из Велимировићевог пера објављивана је на енглеском: рецимо тумачења Светог писма, која је објављивао Библијски институт при Цркви Светог Саве у Њујорку (Serbian Bible Institute at St. Sava's Cathedral, New York), настала су и штампана на енглеском језику²⁹, а на српски преведена тек за објављивање у Велимировићевим *Сабраним делима*, током 1980-их.

Вл. Николај је на енглеском језику писао и чланке за богословску периодику — поменимо његове текстове објављене у часопису Академије Св. Владимира у Њујорку данас познатом као *St. Vladimir's Theological Quarterly* (уп. Velimirovich, 1953a; Velimirovich, 1957), као и у часопису Семинарије Св. Тихона *The Tikhonair* (уп. Velimirovich, 1952; Velimirovich, 1953b; Velimirovich, 1954; [Velimirovich] 1956), прилоге за црквене часописе (нпр. за часопис *Orthodox Life* — уп. Velimirovich, 1951b; Velimirovich, 1951г итд.), осврте, сећања (нпр. о еп. Варнави Настићу (1914–1964) — уп. СД, XIII, 587–590; светогорском старцу Гурију — [Velimirovich] 1956; Старцу Силуану Атонском (1866–1938) — Velimirovich, 1953a), некрологе (архим. Севастијану Дабовићу — Velimirovich, 1951b; Christensen, 2007, стр. 6) и друго (уп. СД, XIII, стр. 385ff.). У оваква дела могу се сврстати и мали трактати за омладину у Америци (уп. Kesich, 1957, стр. 32; Јанковић, 2002b, стр. 753). Велимировићев *Живот Светио Саве* дело је које је изворно настало на енглеском језику (уп. Velimirovich, 1951a). Исто важи и за његов чувени *Катихизис*, познат и под насловом *Вера светиих* (уп. Velimirovich, 1949). *Симболе и сиѣнале* из 1932. године (уп. Велимировић, 1932) вл. Николај је прерадио и у Америци објавио на енглеском (уп. Velimirovich, 1950). Као велики поштовалац Његоша, старао се да се на енглеском језику појави и превод *Луче микрокозме* (уп. Negosh, 1953).

Занимљиво је да, према тврдњама које се срећу у литератури, као предавач на богословским училиштима у Америци, рецимо на Академији Св. Владимира, где је гостовао као предавач (уп. „Chronicle of St. Vladimirs Seminary“ 1953, стр. 26; Velimirovich, 1957, стр. 25; Kesich, 1957, стр. 32; уп. такође Ранковић, 2013, стр. 161–162),

²⁹ Поменимо следећа Велимировићева дела: *Angels — Our Elder Brethren*; *Christ Died for Us*; *Seven Petitions*; *Meditations on Seven Days*; *Bible and Power*; *Missionary Letters*; *The Mystery of Touch* — уп. „Life of Saint Nikolai Velimirovich“ 1993; Vasiljević 2019, стр. 257.

а такође и у Семинарији Светог Тихона у Саут Канану у Пенсилванији, где је почев од 1951. године био ангажован као професор, доцније и декан (1955–1956), Велимировић био међу ретким предавачима православних црквених школа који је своја предавања држао на енглеском језику. Заправо, сва је прилика да је епископ Николај био можда и први предавач неке православне богословске школе у Америци, који је наставу изводио у потпуности на енглеском језику (уп. Gray and Bear, 1994, стр. 76–77; Рóуkитс, 2015, стр. 76), можда и први наставник неког православног црквеног училишта који је то практиковао уопште.

Сведочанства која су сачувана у сећањима студената вл. Николаја из Светотихоновске семинарије расветљавају ову Велимировићеву праксу. И успут нам омогућују увид у шири контекст. Наиме, у Семинарији Св. Тихона у Пенсилванији, основаној 1938. године, настава је извођена по старом европском моделу, и то на руском језику, на ком су полагани и испити (уп. „Archbishop Arseny — Rector“, 1988, стр. 22–23). Стога су кандидати који нису били руског порекла пре похађања наставе морали да уче руски. Од студената се захтевало да међусобно чак и ван наставе разговарају на руском, како би вежбали језик. Студентски живот пре је изгледао као манастирски живот, и то манастирски живот у руском манастиру — са богослужењима на црквенословенском, тражењем благослова за излазак у град, посету родитељима, шишање итд.; студентима је било забрањено да поседују и возе аутомобил, слушају радио, држе слике својих вољених итд. (уп. „Archbishop Arseny — Rector“ 1988, стр. 22). Но, долазак еп. Николаја променио је живот у овој школи (уп. „Passing of the Old Order — 1951–1961“ 1988, стр. 54–55).

За Николаја Велимировића, поред оцне његовог лика као српског националисте, такође важи мишљење да је био убеђени русофил, на шта упућују и нека од његових дела. Његов поетични језик који користи када неумерено хвали руску духовност и руску културу, посебно у склопу словенофилских симпатија које еп. Николај није скривао, не оставља много места за сумњу у ову тврдњу (поменимо његове беседе „Мир вам, Словени“ и „Сан о словенској религији“ — уп. Велимировић, 1914 = СД, IV, стр. 309–325, или *Усѣианак родова* — уп. Велимировић, 1915 итд.). Стога би, у том кључу, било сасвим природно очекивати да ће се вл. Николај међу Србима и Русима у Америци заузимати „за српску ствар“, или „за руску ствар“, као

убеђени националиста. Међутим, у његовом деловању налазимо другачији ангажман.

Поставши предавач у Семинарији Св. Тихона у јесен 1951. године — после целих десет година које је провео без икаквих сталних примања,³⁰ владика Николај уводи новине. Пре његовог доласка у семинарију једино је настава из енглеског језика, коју је изводио хонорарни наставник, одржавана на енглеском. Међутим, са доласком еп. Николаја, студенти су били у прилици да на енглеском слушају предавања из догматике и етике.³¹ Колеге из Семинарије су се побуниле и критиковале Николајеву праксу, међутим, он се чврсто држао својих ставова, образлажући да је за студенте и будуће пастире веома важно да наставу прате на свом матерњем и говорном језику (уп. „Bishop Nikolai — Rector“ 1988, стр. 57). Студенти су такође осећали олакшање јер су сада могли да се са учењем Цркве упознају на свом језику и јер су могли да изграђују темељнију основу за своје будуће студије или парохијско служење. Но, вл. Николај је отишао и корак даље и са новотаријама изашао из учионице — у манастирску цркву, коју је Семинарија користила као своју капелу, али која је истовремено служила и као парохијска црква, увео је богослужења и проповеди на енглеском језику. Било је саблажњених и међу колегама и међу парохијанима, било је и оних који су се бунили (уп. „Bishop Nikolai — Rector“ 1988, стр. 57), међутим, владика Николај остао је при своме ставу — да треба поучавати и проповедати на енглеском.

Премда би и данас било могуће пронаћи противнике овакве праксе, вл. Николај је држао за прикладно да се студије богословља одржавају на говорном језику. Односно да хришћани користе језик поднебља у ком су се затекли, не да се изолују, већ да се интегришу у друштвени контекст. Како видимо, у Сједињеним Државама,

³⁰ Како сам помиње у једном писму еп. Дионисију, од своје конфинације 1941. године еп. Николај је остао без плате, и тако проживео више од пуних 10 година. Уп. поверљиво писмо које је 27. августа 1951. г. Велимировић послао еп. Дионисију, у СД, XIII, 768.

³¹ Уп. списак предавача за школску 1951–1952. годину објављен у годишњем билтену Семинарије 1952. г. — „The Faculty“ 1952, стр. [4]. Током прве школске године коју је провео у Св. Тихону, еп. Николај је предавао догматику и етику [„His Grace, The Right Reverend Bishop Nikolai, Ph.D., D.D., Professor of Dogmatic and Moral Theology“ — како пише у поменутом годишњаку].

еп. Николај је на енглеском језику проповедао и у црквама, чак и у српским и руским црквама — премда је говорио руски језик и раније у више прилика проповедао на руском (уп. „Срем[ски]. Карловци“ 1930, стр. 363–364; Биговић, 1998, стр. 56).

Постоји једно занимљиво сведочанство на основу којег можемо знати нешто више о Велимировићевим богословско-пастирским увидима по питању црквених прилика у дијаспори. У питању је његово предавање које је на енглеском језику одржао у Недељу православља у Њујорку (према напмени из СД; у литератури се пак срећу тврдње да је ову беседу Николај изговорио 1952. године у Кливленду у Охају), у којем је своје гледиште на будућност Цркве у Америци саобразио претпоставкама које је вековима раније изнео аутор *Посланице Диођенџу*,³² и гледишту неких других себи савремених јерараха (уп. нпр. Суботић, 2020, стр. 183).

Тако Велимировић, у поменутој беседи, говорећи о православним досељеницима у Америку, каже следеће (превод из *Сабраних дела* доносимо са незнатним изменама, усклађен са енглеским изворником):

„Они су сачували своју веру, народне обичаје и традицију... Радовали су се и уживали у својој народној музици и песмама, народним ношњама и играма, позоришним представама и фолклором... Авај, ово старо и славно поколење одумире. Њихови синови и унуци, кћери и унукe ступају у живот. То је, по рођењу, америчко поколење. Они добро говоре енглески, а слабо или никако грчки, српски, руски, румунски, сиријски или албански. Ништа чудно. Јер они су амерички грађани. Похађали су америчке школе. Многи од њих служили су америчку војску. Они су одрасли и васпитани у америчком начину живота. Њихова срца нису разапета између две отаџбине. Они се рођењем осећају потпуно природно као Американци

³² „Хришћани се од осталих људи не разликују ни земљом, ни језиком, ни одевањем. Јер, нити живе у својим (посебним) градовима, нити употребљавају неки посебан дијалекат (у говору), нити воде неки посебно означен живот... Они живе у јелинским и варварским градовима, како је свакоме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следеју месним (локалним) обичајима... Живе у отаџбинама својим, али као пролазници, као грађани учествују у свему, али све подносе као странци. Свака туђина њима је отаџбина, а свака отаџбина туђина.“ — *Посланица Диођенџу* 5, 1–5; уп. Јевтић, 2002, стр. 415.

и намеравају да такви и остану. У складу са тим, они желе и захтевају и неке промене које се тичу Цркве њихових предака.

Желе да енглески језик уместо националних језика буде богослужбени језик њихове Цркве.

Они желе да проповеди својих свештеника слушају на енглеском језику. Ово је сасвим оправдана жеља. И наши мудри свештеници сваке помесне Православне Цркве у овој земљи већ проповедају и на енглеском и на свом народном језику. У овом тренутку они се налазе у врло тешком положају. Јер са једне стране треба да воде бригу о старијима (старијем покољењу отаца и мајки) који не разумеју енглески добро, а са друге стране они желе да одговоре на жеље и потребе млађег покољења. У овом смислу, мислим да је еволуција боља од револуције. Јер Црква је мати и старијима и млађима.

Но, можда није далеко доба у којем ће постојати јединствена Православна Црква у Америци, која ће објединити све постојеће Источне Православне Цркве у овој земљи, Црква са једним средиштем црквене власти. Тежњу ка оваквом циљу увиђам у свакој од наших сада појединачних Цркава. Кливландско свеправославно свештеничко братство (Cleveland Brotherhood of all Orthodox Clergy) најистакнутије је у раду на остварењу таквог циља. Али оно свакако није изловани или усамљени случај. А када се по Промислу Божјем испуни време за остварење тог јединства, не сумњам да ће часни поглавари свих наших помесних Православних Цркава у Европи, Азији и Африци, свагда вођени Духом Светим, дати свој благослов за васпостављање нове и самосталне (аутономне) сестринске Цркве у Америци.

А сада бих се обратио нашој америчкој православној омладини.

Америка је ваша колевка и ваша земаљска отаџбина. То је предивна земља Божја, и од вас се очекује да будете дивни Божји народ у овој земљи.

Сећајте се да је ваш најзначајнији допринос духовне и врлинске природе...³³

³³ Одломак (прилагођен и) наведен према *СД*, XIII, стр. 577–579. За енглески изворник, уп. *СД*, XIII, стр. 565–572. Према податку из *СД*, беседа је под насловом „The Orthodox Church in America and Its Future“ објављена 1961. године, у листу *Orthodoxy: Herald of the Serbian Orthodox Church in U.S.A.*, No. 3.

О будућој једној самосталној Цркви у Америци вл. Николај писао је и вл. Дионисију, и као добар пример којем би требало следовати помиње проповедање и богослужење на енглеском језику, већ присутно у пракси појединих црквених заједница у Америци (препис писма које је еп. Николај 27. августа 1951. године послао еп. Дионисију наводимо према *Сабраним делима* вл. Николаја):

„Сви православни свештеници у Америци посматрају из дана у дан тенденције своје омладине ка некој аутономној православној цркви. Та аутономија може и доћи у току идућих 20–30 година. Ми Срби желимо да је гурнемо што даље у будућност. Но све друге православне Цркве предвиђајући то, лагано и мудро припремају тај прелаз, како би био с благословом Матера Цркава, а не револутивно (књиге и проповеди и појање на енглеском језику, итд). И српска Црква треба да је далековидна, и да мисли о будућности свога народа у овој земљи. Зато јој је потребно више епископа са интензивним мисионарским и пастирским радом.“³⁴

Како се може видети, у мисли епископа Николаја, свест о потреби црквеног одговора на конкретна времена и на конкретне прилике била је развијена, а према његовим увидима црквени циљ није требало да буде потчињен националном.

Закључак

Пре седамдесетак година владика Николај изнео је своју визију православног јединства у Америци. Његова гледишта показују како он није просто српски етнофилетиста: читање његових изворних дела и анализа његовог живота и рада показују да његови видици нису били сужени национализмом.³⁵ С друге стране, његово стваралаштво на енглеском језику, укључујући ту и његово писање, проповедање и предавања, у контексту његове мисли било је

³⁴ Наведено према *СД*, XIII, стр. 768–769.

³⁵ Подвући ћемо још једном потребу за критичким читањем наслеђа еп. Николаја. Примера ради, када у тексту који је познат као последња порука еп. Николаја, изворно насталом на енглеском језику почетком 1956. године, када је Велимировић из Семинарије Св. Тихона посетио неку од парохија, његове речи упућене парохијанима којима каже да се држе *верских* обичаја одн. побожности своје Цркве („Stick to the religious customs of your Church“), у српском преводу су пренете као поука да се држе *народних* обичаја („Држите се народних обичаја своје Цркве,...“; уп. *СД*, XIII, стр. 622–623).

својеврсна припрема методолошког оквира за остварење визије православног црквеног јединства. Стрпљење — „не револутивно“ — и ненаметљиво делање били су одлика његовог приступа болним питањима црквеног јединства. Када се његов живот и рад доведу у контекст модела православног сведочења као утркивања у врлини који је он предлагао (уп. поменућу беседу о будућности Цркве у Америци у *СД*, XIII, стр. 568–569), постаје јасније да се на хоризонту његових увида не налази некакав национални циљ, већ одређени црквени принцип. Оно што се налази у жижи његове мисли јесте црквено јединство, којем треба тежити *кенойичким* приступом, а не отимањем. Утолико се мисао еп. Николаја налази далеко од етнофилетизма и супротставља му се, колико год поједини тумачи његове мисли исту објашњавали као превасходно националну, а његов црквени рад као изгарање за националне циљеве.³⁶

У својем служењу, епископ Николај Велимировић се руководио црквеним начелима, а не националистичким и ускогрудим етнофилетистичким тежњама. У погледу устројства Цркве у дијаспори, његово гледиште пре је ближе начелу *обласности* (уп. Зизијулас, 2012, стр. 132–135). Владика Николај очигледно није сматрао да националне разлике треба да буду препрека црквеном јединству и сметња да се народ Божји окупи у заједничком благодарењу и ишчекивању будућег Царства; утолико можемо рећи да се он није мирио са чињеничним стањем америчке црквене дијаспоре — која уместо јединства у Христу свету сведочи поделу на националној основи (уп. Петровић, 2015, стр. 207).

Велимировић је такву поделу, упркос томе што му се приписују националистичка и шовинистичка ускогрудост, својим животом успео да превазиђе. Православни Американци сматрају га својим светитељем (уп. нпр. Gray and Bear, 1994, стр. 74–77; Krindatch, 2016, стр. 142). Његови студенти из Семинарије Св. Тихона сачували су

³⁶ Примера ради, тако се његови увиди о претпоставкама и могућностима, као и потреби једне Америчке православне цркве у одређеним круговима тумаче као његова настојања за формирање заграничне или слободне *Српске цркве*, односно као расколнички, а не црквоградитељски активизам, уз то мотивисан ничим другим до националистичким циљевима. У том смислу предначе екстремистичке интерпретације такозваних старокалендараца — уп. *Јудин њољубац* 2004.

га у веома лепим и упечатљивим успоменама.³⁷ Колико је на одређени начин Николај био испред свога (можда и нашег) времена показује и чињеница да је по његовом упокојењу (упокојио се као ректор училишта, на чијој функцији се налазио 1955–1956. г.) у Семинарију руски језик поново уведен као једини. Требало је да прође неколико година како би након мучне борбе и озбиљне кризе кроз коју је школа тада прошла студентима било опет омогућено да испите полажу на енглеском језику (уп. „A Fruitful Branch has grown from the Tree...“, 1989, стр. 161). О утицају који је он имао на живот ове установе, и на живот Цркве у дијаспори на Западу у ширем смислу, говори и чињеница да су чланови ове академске заједнице објављивали његове текстове на енглеском језику током 1970-их година, односно у време када се у Николајевој отаџбини не штампају његова дела (уп. нпр. Velimirovich, 1976), и настављају то да раде до данас (уп. Velimirovich, 2006). Речено важи и за америчке и православне енглеског говорног подручја уопште, из чега се може закључити да углед вл. Николаја на Западу, посебно у Америци није незнатан.

Међутим, седамдесет година после промишљања вл. Николаја о једној православној Цркви у Америци, изгледа да је православна дијаспора још увек далеко од црквеног јединства. Мада су се његове пророчке речи о настанку самосталне Америчке православне цркве „у току идућих 20–30 година“ обистиниле. С друге стране, националне и друге земаљске тежње показале су се као опасан ривал црквеног заједништва, јурисдикције су наставиле своје сапостојање (уп. Пацуракос, 2011), старе патријаршије нису вољне да размотре могућности сједињења различитих јурисдикција (уп. Matsoukas, 2021, стр. 75), а савремене прилике показују колико су

³⁷ У часопису Семинарије Св. Тихона објављено је више чланака које су писали колеге и студенти вл. Николаја, као и његови доцнији поштоваоци, и тако је негована успомена на њега — и као богослова, пастира и духовника, али и као пријатеља и оца, рецимо професора који студентима није забрањивао да возе аутомобил и који је уживао да се вози са њима: уп. „A Fruitful Branch has grown from the Tree...“ 1989, стр. 160–165; уп. такође Dobrijevic, 1976, стр. 71–72; „Bishop Nikolai † March 18, 1956“, 1986, стр. 17–18; „Bishop Nikolai — Rector“, 1988; „Dedication“, 2006; Voytovich, 2016; Ford & Ford, 2016a, стр. 9; Ford, 2016b, стр. 22–15; „60th Anniversary of St. Nikolai's Repose Remembered“ 2016, стр. 94–95; „The Fellowship of St. Tikhon and St. Nikolai“ 2016, стр. 118, итд.

поделе дубоке и озбиљне — до те мере да се начело обласности жртвује националним циљевима, односно да се јурисдикције протежу према националним, а не географским основама (уп. нпр. Кишић, 2020, стр. 210). Утолико визија владике Николаја може бити од помоћи за разрешење савремене кризе црквеног јединства и проблема црквене дијаспоре. Уместо националне борбе — борба за хришћанско јединство. Уместо борбе за превласт — утркивање у добру и такмичење у служењу. У противном, Црква постаје организација овога света.

Библиографија

Извори

Дела еп. Николаја Велимировића, хронолошки сложена

а) на српском

- [Велимировић, Никола] (1903). *Наша писма. Хришћански весник: іласило Православне Цркве срїске и свештїенствѣ*, год. XX, бр. 3–4 [март и април], 190–193.
- Велимировић, Н[икола] (1906). Верско-социјални покрети на Западу. *Весник Срїске Цркве: орїан свештїеничкої удружења*, год. XVII, бр. VIII, 677–690 [= СД, II, стр. 167–180].
- Велимировић, Николај (1913а). Разумом, не крвљу! Писмо из самоће. *Піјемонїи*, година III (15. јуни 1913), 1 [= СД, III, 13–16].
- Велимировић, Николај (1913б). Нови рат. *Гласник Православне Цркве у Краљевини Срдији*, година XIV, бр. 13 (1. јул 1913), 287–289 [= СД, III, 17–19].
- Велимировић, Николај (1914). *Изнад їреха и смртїи: бесесе и мисли*. Београд: С. Б. Цвијановић.
- Велимировић, Николај (1915). *Устїанак робова*. Жива Црква — недељни гласник словенског хришћанства, свеска 2. Њујорк.
- Велимировић, Николај (1924). Писмо са Језера православном свештенику у Америци. *Хришћански живоиї: месечни часоїис за хришћанску кулїиуру и црквени живоиї*, година III, бр. 5 (мај 1924), 214–227 [= СД, VIII, 742–752].
- [Велимировић], Епископ Николај (1932). *Символи и сиїнали*. Мисионарска писма: Божићни додатак. Битољ: „Победа“.
- Велимировић, Епископ Николај (1933). Канон молебни Кирила Грешног. *Пуїї: часоїис за хришћанску кулїиуру*, година I, бр. 2, 110–114 [= СД, IX, стр. 187–191].
- [Велимировић], Епископ Николај (1934). 206. Писмо. Бугарском професору Христи Ј.: О миру и братољубљу. *Мисионарска їисма*, година III, бр. 1 (јануар 1934), 14–16.
- [Велимировић], Епископ Николај (1935). *Национализам Свеїїїїа Саве (їредавање одржано на їрослави Недеље їравославља у Беоїраду 1935. їодине)*. Књижница „Православље“, 1. Београд: Удружење српског православног свештенства Архиепископије београдско-карловачке [= СД, IX, стр. 305–312].

[Велимировић], Свети Владика Николај (2018). *Црква везиља*. Ур. Мирољуб Роглић. Горњи Милановац: Лио.

[Велимировић], Свети Владика Николај (2020). *Каг се Сунце роди, ламје се склањају у орман!* Прир. Мирољуб Роглић и Слободан Обрадовић. Горњи Милановац: Лио.

δ) на енглеском

Vel[i]mirovich, N[icholai]. (1915). *Two Churches in one Nation*. Živa Crkva, Vol. V. New York.

Velimirovich, Bishop Nicholai (1921). *A Serbian's Vision of America*. New York.

Velimirovic, Nicholai (1949). *The Faith of the Saints: A Catechism of the Eastern Orthodox Church*. [Pittsburgh]: [Serb National Federation].

Velimirovich, Nicholai D. (1950). *The Universe as Symbols and Signs: An Essay on Mysticism in the Eastern Church*. Pittsburgh: Serb National Federation (Libertyville, Ill.: Serbian St. Sava Monastery).

Velimirovich, Bishop Nicholai D. (1951a). *The Life of St. Sava*. Libertyville, Ill.: Serbian Eastern Orthodox Diocese for United States of America and Canada.

Velimirovich, Bishop Nicholai (1951δ). Father Sebastian Dabovic. In *Serb National Federation Commemorative Book*, 1951.

Velimirovich, Bishop Nicolai (1951B). The Ten Drachmas: The Lord in the Guise of a Woman. *Orthodox Life*, Vol. II, No. 5.

Velimirovich, Bishop Nicolai (1951F). Three Measures of Flour. *Orthodox Life*, Vol. II, No. 6.

Velimirovich, Bishop Nicholai D. (1952). The Signs of The End of the World. *The Tikhonaire: Souvenir Program of Annual Pilgrimage*, Friday, May 30th 1952, [21–23].

Velimirovich, Bishop Nicholai, formerly of Ochrida and Zitcha, Yugoslavia (1953a). Starec Siluan. By Yeromonah Sofrony. First edition 1948; second 1952. Paris. In Russian, Pp. 207. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Volume I, Number 2 (Winter 1953), 35–36.

Velimirovich, Bishop Nicholai D. (1953δ). A Friendly Letter to a Candidate for the Priesthood. *The Tikhonaire: Souvenir Program of Annual Pilgrimage*, Saturday, May 30th 1953, [10–11].

Velimirovich, Bishop Nicholai D. (1954). Veneration of the Cross. *The Tikhonaire: Souvenir Program of Annual Pilgrimage*, Monday, May 31st 1954, [8].

[Velimirovich, Bishop Nicholai D.] [?] (непотписано) (1956). Father Gourios: An Unforgettable Character. *The Tikhonaire: Souvenir Program of the Annual Pilgrimage*, Wednesday, May 30th 1956, [10–11].

- Velimirovich, Bishop Nikolai D. (1957). The Orthodox Doctrine of Causality. *St Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. I (New Series), No. 1 (January 1957), 25–30.
- Velimirovich, Bishop Nikolai (1961). The Orthodox Church in America and Its Future. *Orthodoxy: Herald of the Serbian Orthodox Church in U.S.A.*, Vol. II, No. 3.
- Velimirovich, Rt. Rev. Nikolai D. (1976). To a Man Who Complains that He doesn't believe in God. *Tikhonaire* 76, 73–74.
- Velimirovich, Saint Bishop Nikolai D. (2006). A Sermon About a Great Name. *Tikhonaire 2006: 102nd Annual Memorial Day Pilgrimage*, IV–VII.

Необјављена грађа

Архив Светог архијерејског синода, Српска патријаршија, Београд. Регистратор „Међуправославна комисија у Ватопеду 1930. г.“

Секундарни извори

Црквена и друга штампа, хронолошки сложена

- „Извештај Главног одбора Свештеничког удружења“ (1907). *Весник Српске Цркве: оріан свешћеничкої удружења*, год. XVIII, бр. 9, 681–691.
- „Срем[ски]. Карловци“ (1930). *Гласник: службени листи Српске Православне Паїријаршије*, година XI, бр. 22–23 (1/14. децембар 1930), 363–364.
- „Рад Православне Цркве на зближењу са Бугарима“ (1933). *Полиѣика*, година XXX, број 8977 (петак, 12. мај 1933), 2.
- „Делегација Бугарске Цркве која ће посетити Југославију“ (1933). *Полиѣика*, година XXX, број 9113 (среда, 27. септембар 1933), 4.
- „Администратор Жичке епархије“ (1934). *Преїлед Цркве Еїархије жичке*, год. XVI, бр. 7 (јул 1934), 186–187.
- „Софиски митрополит г. Стефан благосиља нашу земљу“ (1936). *Полиѣика*, година XXXII, број 10161 (недеља, 6. септембар 1936), 11.
- „Претставници Бугарске Цркве у Охриду“ (1936). *Полиѣика*, година XXXII, број 10169 (понедељак, 14. септембар 1936), 5.
- „Претставници наше и Бугарске Цркве донели су јуче у Св. Науму Резолуцију у којој позивају духовне и световне вође оба народа да раде на зближењу и споразуму“ (1936). *Полиѣика*, година XXXII, број 10170 (уторак, 15. септембар 1936), 7.
- „Освећење немачког војничког гробља код Битоља“ (1936). *Полиѣика*, година XXXIII, бр. 10211 (понедељак, 26. октобар 1936), 7–8.

- „У ноћи без сна, одржали су богомољци свој сабор у Жичи“ (1936). *Политика*, година XXXIII, бр. 10211 (понедељак, 26. октобар 1936), 8.
- „Сабор братстава Хришћанске Православне Цркве одржан је јуче у Жичи. 'Наш сабор је велики сигнал који дајемо у опасности' рекао је у својој беседи Епископ г. др. Николај“ (1936). *Време*, година XVI, бр. 5310 (понедељак, 26. октобар 1936), 2.
- „The Faculty“ (1952). *The Tikhonaire: Souvenir Program of Annual Pilgrimage*, Friday, May 30th 1952, [4].
- „Chronicle of St. Vladimir's Seminary“ (1953). *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Volume I, Number 2, 26–27.
- „Bishop Nikolai † March 18, 1956“ (1986). *Tikhonaire* [1986], 17–18.
- „Archbishop Arseny — Rector“ (1988). 1938–1988 *St Tikhon's Orthodox Theological Seminary* [Tikhonaire 1988], 12–27.
- „Passing of the Old Order — 1951–1961“ (1988). 1938–1988 *St Tikhon's Orthodox Theological Seminary* [Tikhonaire 1988], 54–55.
- „Bishop Nikolai — Rector“ (1988). 1938–1988 *St Tikhon's Orthodox Theological Seminary* [Tikhonaire 1988], 57–61.
- „A Fruitful Branch has grown from the Tree...“ [„A History of St Tikhon's Orthodox Seminary“] (1989). *Tikhonaire* [1989], 147–171.
- „Life of Saint Nikolai Velimirovich, Bishop of Ochrid and Zhicha“ (1993). *The Orthodox Word*, Vol. 29, No. 171, 161–183.
- „Dedication“ (2006). *Tikhonaire 2006: 102nd Annual Memorial Day Pilgrimage*, III.
- „60th Anniversary of St. Nikolai's Repose Remembered“ (2016). *Tikhonaire* [2016], 94–95.
- „The Fellowship of St. Tikhon and St. Nikolai“ (2016). *Tikhonaire* [2016], 118.

Литература

- Аркс, Урс фон (2007). Епископ Николај Велимировић (1880–1956) и његове студије у Берну у оквиру старокатоличких и српско-православних односа. С немачког превео Предраг Драгутиновић. У Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати: зборник радова научног скупа*, књ. 2 (стр. 7–27). Београд: Православни богословски факултет.
- Батрићевић, Бобан (2020). Бјеж’те од нас, ноћне тмине. *Култ: додаток за културу и друштво (Побједа)*, година I, број 19 („Антифашизам у Црној Гори“) (11. јул 2020), 3.
- Белић, Бојан (2019). *Владика Николај, Хитлер и Европа — конјроверзе*. Ваљево: Ваљевска гимназија.
- Биговић, Радован (1998). *Од Свечовека до Бојочовека: хришћанска философија владике Николаја Велимировића*. Београд: Рашка школа.
- Божић, Никола Д. (1935). У суботу стижу у Београд великодостојници Бугарске цркве са софијским митрополитом Стефаном на челу. *Политика*, година XXXII, број 10158 (четвртак, 3. септембар 1936), 9.
- Бракочевић, Јосиф (1934). Једна манифестација братских односа двају братских народа. *Светосавље: орјан сѣуденаѣа Православноѣ боѣсловскоѣ факулѣѣѣа*, година III, бр. 1, 65–73; бр. 2, 136–139.
- Васиљевић, Максим (2011). Сусрет и заједничарење у различитости: Српска теологија у дијалогу са Западом — Николај Велимировић, Јустин Поповић, Атанасије Јевтић као парадигма конкретног предлога. У Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)* (стр. 645–666). Београд: Институт за теолошка истраживања — Православни богословски факултет.
- Витезовић, Милован, и др. (2008), *Пути ка врху / Ways to the Top*. Нови Сад: Медиа инвент.
- Волокитина, Т[атьяна]. В[икторовна]. и др. (ред.) (2009). *Власѣѣ ѣ церковь в Восточной Европѣ. 1944–1953. Документѣѣ российских архивов: в 2 ѣѣ. Т. 1. 1944–1948*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- Вуковић, Епископ Сава (1994). *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1891–1941*. Крагујевац: Каленић.

- [Вукович], Еп. Шумадијски Савва (2001). Американо-канадска Епархија Српској Православној Цркви (1921–1963). У *Православна енциклопедија*. Т. II: „Алексиј, човек Божий — Анфим Анхиальскій“ (стр. 158–160). Под ред. Патриарха Московског и всея Руси Алексія II и др. Москва: Церковно-научни центар „Православна енциклопедија“.
- Добријевић, Иринеј (2007). Свети Николај српски и свеправославни: три америчке мисије. У Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати: зборник радова научној скупштини*, књ. 2 (стр. 28–34). Београд: Православни богословски факултет.
- Ђ., А. (1936). У присуству немачког посланика фон Херена и преставника немачке и наше војске освешћено је немачко војничко гробље у Битољу. *Време*, година XVI, бр. 5310 (понедељак, 26. октобар 1936), 6.
- Ђаковац, Александар (ур.) (2005). *Православље и екуменизам: зборник текстова*. Београд: Хришћански културни центар.
- Елпидинскиј, Архимандрит Андроник (2012). *Восемнацатъ лѣтъ в Индии*. Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях. Москва: Сретенский монастырь.
- Зизијулас, Јован (2012). Примат и национализам. *Саборност*, 6, 129–136. <https://doi.org/10.5937/sabornost6-3162>.
- Јанковић, Милан Д. (2002а). *Ејиској Николај: живои, мисао и дело*. Књ. 1. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.
- Јанковић, Милан Д. (2002б). *Ејиској Николај: живои, мисао и дело*. Књ. 2. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.
- Јанковић, Милан Д. (2003). *Ејиској Николај: живои, мисао и дело*. Књ. 3. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.
- Јањић, Војислав (1936). Српска и Бугарска православна црква. *Гласник: Службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XVII, бр. 26–27, 609–611.
- Јевтић, Еп. Атанасије (ур.) (2002). Дела апостолских ученика (апостолски оци — Оі Апостоликоі Патѣрес). Превео са грчког изворника и краће уводе и напомене написао Епископ захумско-херцеговачки и приморски Атанасије [Јевтић]. 2. издање. Библиотека Отаца Цркве, књ. 1. Требиње: Манастир Тврдош – Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Јевтић, Еп. Атанасије (ур.) (2003). *Свети Владика Николај Охридски и Жички: текстови и сведочења, симпозион*. Краљево: Епархија Жичка – Свети манастир Жича.

- Мазырин, Александр (2016). К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 1 (34), 333–357.
- Матић, Златко (2020). Богомољачки покрет: еклисиолошка процена једног феномена. У Владислав Пузовић и Владан Таталовић (ур.), *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве II: Пућеви српској дојословља. Српска Православна Црква у српској и европској култури* (стр. 189–198). Београд: ПБФ Универзитета у Београду – Св. Арх. Синод СПЦ.
- Нелюбов, Б. А., и Буевский, А. С. (2001). Американская Архиепископия. У *Православная энциклопедия. Т. II: „Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский“* (стр. 161). Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и др. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“.
- Пацуракос, Џорџ (2011). Зашто не једна Америчка Православна Црква? Превод са енглеског Маријана Петровић. *Теолошки њоїледи*, година XLIV, бр. 1, 154–156.
- Петровић, Срећко (2015). Црква, национализам и хришћански идентитет: кратко разматрање о опасностима етнофилетизма. *Теолоџикон — Годишник на Центџра њо сисџематџическо дојословие љри Православниџ дојословски факулџетџ на Великоџџрновскиџ универсиџетџ*, Том 4, 195–218.
- Петровић, Срећко (2019). Прилог познавању делатности Николаја Велимировића: преписка са Робертом Гардинером. *Теолошки њоїледи*, година LII, бр. 3, 677–710. <https://doi.org/10.46825/tv/2019-3-677-710>.
- Петровић, Срећко (2020). Пар узгредних напомена о проучавању наслеђа Владике Николаја Велимировића: неки истраживачки проблеми. *Теолошки њоїледи*, година LIII, бр. 3, 827–832. <https://doi.org/10.46825/tv/2020-3-827-832>.
- Πρακτικά της προκαταρκτικής επιτροπής των αγίων orthodoxων εκκλησιών της συνελθούσης εν τη εν Αγίω Όρει Ιερά Μονή Μεγίστη, Μόνη Βατοπεδίου* (8–23 Ιουνίου 1930) (1930). Εν Κωνσταντινουπόλει: Τύποις „Φαζιλέτ“ Τάσσου-Βακαλοπούλου.
- Пузовић, Предраг (2002). Платон Јовановић, Епископ бањалучки (1874–1941). *Бојословље: Теоријско їласило Бојословскої факулџетџа Српске Православне Цркве*, год. XLVI–XLVII = LX–LXI, бр. 1, 243–251.
- Пухтель, Лия Николаевна (2017). Критский собор 2016 года: статус, вопросы экуменизма. *Рязанский дојословскиџ весџник*, № 2 (16), 101–107.

- Aleksov, Bojan (2017). The Nazarenes Among the Serbs: Proselytism and / or Dissent? In Aleksandra Djurić Milovanović and Radmila Radić (eds), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe* (стр. 105–136). Christianity and Renewal — Interdisciplinary Studies. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-63354-1_7.
- Arx, Urs von (2006). Bishop Nikolaj Velimirović (1880–1956) and His Studies in Bern within the Context of the Old Catholic–Serbian Orthodox Relationship. *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies*, Vol. 20, Number 2, 307–339. <https://doi.org/10.1353/ser.0.0027>.
- Bremer, Thomas (2003). The Attitude of the Serbian Orthodox Church Towards Europe. У Jonathan Sutton & William Peter van den Bercken (ed.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe: Selected Papers of the International Conference Held at the University of Leeds, England, in June 2001* (стр. 423–430). Leuven: Peeters Publishers.
- Byford, Jovan (2005). *Potiskivanje i poricanje antisemitizma: sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Byford, Jovan (2006). The Serbian Orthodox Church. In Cyprian Blamires (ed.), *World Fascism: A Historical Encyclopedia (Volume 2: L–Z)* (стр. 492). Santa Barbara, California: ABC – CLIO.
- Byford, Jovan (2008). *Denial and Repression of Antisemitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*. Budapest, Hungary: Central European University Press.
- Christensen, Hieromonk Damascene (2007) Archimandrite Sebastian Dabovich: Serbian Orthodox Apostle to America. *The Orthodox Word* 43, 1–2, (January–April, 2007), 5–85.
- Detrez, Raymond (2015). Religion in the Yugoslav Successor States at the Beginning of the Twenty-First Century. In Branislav Radeljić & Martina Topić (ed.), *Religion in the Post-Yugoslav Context* (стр. 17–38). Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books.
- Dobrijevic, Mirko (1976). Bishop Nikolai. The Twentieth Anniversary of His Falling Asleep in the Lord. *Tikhonaire* 76, 71–72.
- Dobrijević, Mirko (1989). Bishop Nicholai Velimirovich's 1921 Visit to America. *Serbian Studies*, Vol. 5, No. 2, 89–109.
- Dobrijevic, Irinej Mirko (1996). Bishop Nicholai Velimirovich: A Contemporary Orthodox Witness. *Serbian Studies*, Vol. 10, No. 2, 198–209.

- Dobrijević, Irinej (2018). Nicholai Velimirovich: The Great War and America 1915–1918. In Krinka Vidaković Petrov (ed.), *The Great War 1914–1918: The Kingdom of Serbia, The United States of America and the Serbian American Diaspora* (стр. 229–237). Series *Serbica Americana*, No. 9. Alhambra: Sebastian Press.
- Ehrenström, Nils (1993). Movements for International Friendship and Life and Work 1925–1948. In Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (ed.), *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I. 1517–1948* (стр. 543–596). Geneva: World Council of Churches.
- Ford, David, & Ford, Mary (2016a). Canonized Saints Who Walked These Grounds. *Tikhonaire* [2016], 6–9.
- Ford, Mary (2016b). Saint Nikolai of Zicha & South Canaan — The New Chrysostom. *Tikhonaire* [2016], 22–25.
- Gray, George A., and Bear, Jan V. (1994). *Portraits of American Saints*. Los Angeles, California: Diocese Council and Department of Missions Diocese of the West Orthodox Church in America.
- Ilić, Angela (2015). Self-Evident Belonging and Incompatibility of Identities: Public Discourse by Churches in Croatia, Serbia and Slovenia on European Integration (2000–2012). In Branislav Radeljić & Martina Topić (ed.), *Religion in the Post-Yugoslav Context* (стр. 223–246). Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books.
- Jovanović, Dragoljub (2018). Nikolaj Velimirović — lukavi besednik. *Danas*, godina XXI, broj 7495–7496 (subota / nedelja 7–8. april 2018) (*Danas Nedelja*), XIV.
- Kesich, Veselin (1957). In Memoriam: Bishop Nikolai Velimirovich. *St Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. I (New Series), No. 1 (January 1957), 31–32.
- Krindatch, Alexei D. (ed.) (2016). *Atlas of American Orthodox Christian Monasteries*. A Publication of the Assembly of Canonical Orthodox Bishops of the United States of America. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- M[arks], I[vy] (1933). Survey of the Reports of the National Councils, 1932–33. In *1932–1933 Annual Report: The World Alliance for International Friendship Through the Churches* (стр. 5–26). Geneva: The World Alliance for International Friendship Through the Churches.
- M[arks], I[vy] (1934). Survey of the Reports of the National Councils, 1933–34. In *1933–1934 Annual Report: The World Alliance for International Friendship Through the Churches* (стр. 4–28). Geneva: The World Alliance for International Friendship Through the Churches.

- Marks, Ivy (1937). Survey of the Reports of the National Councils, 1936–37. In *1936–1937 Annual Report: The World Alliance for International Friendship Through the Churches* (стр. 7–35). Geneva: [The World Alliance for International Friendship Through the Churches].
- Martinov, Zlatoje (2006). Odgonetnuta tajna Dahaua. *Republika: glasilo građanskog samooslobođanja*, godina XVIII, br. 392–395 (1. novembar – 31. decembar 2006).
- Martinov, Zlatoje (2018). *NDH i Nedićeva Srbija: sličnosti i razlike*. Beograd: Savez antifašista Srbije – Orion art.
- Matsoukas, George E. (2021). *Under One Roof: Uniting the Orthodox Church of America*. West Palm Beach, Florida: Orthodox Christian Laity.
- Negosh, Petar II Petrovich (1953). *The Rays of Microcosm*. Translation from the Serbian original by Clarence A. Manning [Foreword by bishop Nikolaj. Library Svechanik, 8. München: Logos.
- Radić, Radmila, and Djurić Milovanović, Aleksandra (2017). The God Worshipper Movement in Serbian Society in the Twentieth Century: Emergence, Development, and Structures. In Aleksandra Djurić Milovanović and Radmila Radić (eds), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe* (стр. 137–172). Christianity and Renewal — Interdisciplinary Studies. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-63354-1_8.
- Radić, Radmila, and Rohtmets, Priit (2015). The World Alliance for International Friendship through the Churches and Religious and Political Rapprochement between Bulgaria and Yugoslavia in the 1920's and 1930's. *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 50, No. 4, 583–605. <https://doi.org/10.1353/ecu.2015.0066>.
- Radić, Radmila, and Rohtmets, Priit (2016). The Process of Religious and Political Rapprochement between Bulgaria and Yugoslavia in 1920's and 1930's — An International Ecumenical Perspective. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. 36, No. 1, 42–89.
- Radojević, Mira, & Mičić, Srđan (2015). Serbian Orthodox Church Cooperation and Frictions with Ecumenical Patriarchate of Constantinople and Bulgarian Exarchate During Interwar Period. In *Studia Academica Šumenensia: Christianity in Southeastern Europe (Civilizational and Political Perspective)*, edited by Biser Georgiev, Rumen Vataшки and Ivo Topalilov, Vol. 2, 126–143.
- Toschowitsch, Mihailo (1951). *Ist der Antichrist schon gekommen? Die ostkirchliche und die protestantische Auffassung der letzten Dinge*. Bern – Bielefeld: Deutscher Heimat-Verlag — E. und W. Giesecking.

- Vasiljević, Maxim (2019). Carrying Their Native Land and Their New Home in Their Hearts: Mihailo Pupin and Bishop Nikolai of Žiča between Their Native and Adopted Country. *Balkanica*, Vol. L, Issue 50, 245–259. <https://doi.org/10.2298/BALC1950245V>.
- Voytovich, Steven (2016). Dean's Reflection. *Tikhonaire* [2016], 4–5.
- Vukomanović, Milan (2005). *O čemu crkva (ne)može da se пита: SPC, država i društvo u Srbiji (2000–2005)*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

Srećko Petrović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

**Some Aspects of the Ecclesiology of the Diaspora
in the Thought of Bishop Nikolai Velimirovich:
Towards the Church's Answer to the Questions
of Nationalism and Ethnophiletism**

Bishop Nikolai Velimirovich (1881–1956) spent the last period of his life in the West. Far from his diocese, living modestly, practically as a poor man — he spent many years without any income. On the other hand, the quiet and humble way of Bishop Nikolai's life in the post-war period was imbued with an effort to make a certain contribution to a problem that in a way occupied his thought during his entire life — namely to the question of the unity of Church. Thus, he appears as a conciliator of conflicting factions within the Serbian diaspora, calming the fires of division.

At the same time, his vision of Church unity was much wider, that is, it was not limited exclusively to issues of the unity of the Serbian Orthodox Church. Bishop Nikolai maintained close and friendly ties with other local Churches, co-served and preached in the sister Churches. His care went even beyond these canonical-Orthodox frameworks, so Bishop Nikolai maintained the closest ties with American Episcopalians, Anglicans, Old Catholics, and Protestants, and held a very optimistic view regarding the possibility of Christian unity. In his sermons, which he gave on various occasions, often in front of non-Orthodox Church communities, he underlined the topic of Christian unity as one of the Christian imperatives.

It is all the clearer why, as far as the issue of the Orthodox diaspora is concerned, Bishop Nikolai Velimirovich considered that no national, tribal, social, historical, linguistic, or other differences should be an obstacle to the unity of the Church. Because faith is one, Christ is one, the Church is one — it is one body with “one head Jesus Christ, and one Holy Spirit who dwells in it” — Orthodox Christians preserve

the unity of faith and confession, manifested and confirmed through liturgical and Eucharistic unity, while being members of one Church through membership in certain local churches, underlines Velimirović in his *Catechism*. In that sense, 70 years ago — while there was no autonomous or independent church structure in the United States, but only a few dioceses of different jurisdictions — he publicly presented his vision of an Orthodox Church in America. Our paper will concern this vision of Velimirovich, with special reference to his sermon “Eastern Orthodox Church in America and Its Future”, where Bishop Nikolai talks about this controversial and problematic topic of the modern Orthodox diaspora and suggests a very unpopular solution — an independent new sister American Church, with its center and one center of ecclesiastical authority — in America. In this research, we will pay special attention to the issues of nationalism and ethnophiletism — through the perspective of Bishop Nikolai Velimirovich’s actions and thought.

In the following lines, we will address some issues of the Church diaspora in the thought of Bishop Nikolai, namely some aspects of Velimirovich’s understanding of the ecclesiology of diaspora, first of all in the context of the organization of the Orthodox Church in America. For the sake of clarity, we will divide the paper into several chapters, in which we will first present the chronology of Velimirovich’s connections to the American Christian Orthodox diaspora, and then look at certain characteristics of his pastoral care for the American faithful, as well as the assumptions and insights on which Bp. Nikolai based his ecclesiological point of view — first of all on his approach to the issues of nationalism and ethnophiletism, and especially on the example of his sermon on Saint Sava, later interpreted and used as the basis on which radical and ultranationalist views are attributed to him. We will also pay attention to the question of a decoration awarded to him in 1936: a German Red Cross medal, later misinterpreted as a decoration awarded to Bishop Nikolai by the Nazi regime, and used as proof of his alleged nationalism and chauvinism. Finally, we will research how theological understanding and ecclesiological presumptions affected the life and work of Bishop Nikolai in the context of the Orthodox Christian diaspora in the United States.

Key words: Nikolai Velimirovich, unity of the Church, diaspora, local Church, Christian unity, nationalism, ethnophiletism.

ДОДАТАК



Институт за систематско богословље ПБФ УБ, Београд

Научни скуп — колоквијум

„Место еклисиологије у савременом систематском богословљу“

Четвртак, 11. фебруар 2021. у 11 сати, on line

епископ проф. др **Игнатије (Мидић)**

проф. др **Раде Кисић**

проф. др **Дражен Перић**

презвитер проф. др **Александар Ђаковац**

протођакон доц. др **Златко Матић**

презвитер доц. др **Вукашин Милићевић**

Милош Ненезић

Стефан Пејаковић

Срећко Петровић

Вукоман Миленковић

протосинђел **Петар (Богдановић)**

јереј **Стефан Јовановић**









Публиковање књиге помогао је
**Одбор за просвету и културу
Епархије пожаревачко-браничевске**

© 2021 Институт за систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду

Сва права су задржана. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења издавача.

CIP - Каталогизација у публикацији
- Народна библиотека Србије, Београд

271.2-72-1(082)

НАУЧНИ скуп Место еклисиологије у савременом систематском богословљу (2021 ; Београд)

Зборник радова : Научни скуп

- колоквијум Место еклисиологије у савременом систематском богословљу, 11. фебруар 2021. (on line) / уредници Златко Матић, Александар Ђаковац, Раде Кисић.
- Београд : Православни богословски факултет Универзитета, Институт за Систематско богословље, 2021 (Ужице : Графичар).
- 210 стр., [3] стр. с таблама : слике аутора ; 21 cm

Тираж 150.

- Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија уз сваки рад.
- Summaries.

ISBN 978-86-7405-237-2

а) Православна еклисиологија -- Зборници

COBISS.SR-ID 35705865